HELLER ÁGNES

FILOZÓFIAI LÁBJEGYZETEK

„Szörnyen idegen számomra ez a beszédmód: Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmodoromra. [Így] csak azt kell vizsgálnotok, vajon igazat mondok-e vagy sem."

Platón: Szókratész védőbeszéde, 18a

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ

HELLER ÁGNES

FILOZÓFIAI LÁBJEGYZETEK

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ

HELLER ÁGNES

FILOZÓFIAI LÁBJEGYZETEK

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2020

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:
Magyar Filozófiai Társaság
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
Szeged Megyei Jogú Város Önkormányzata
Szegedért Alapítvány

A kötetben közölt fotókat Heller Ágnes lánya, Hermann Zsuzsa bocsájtotta rendelkezésünkre

© Boros Gábor © Gyenge Zoltán © Heller Ágnes jogutódja
© Laczkó Sándor © Weiss János

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged),
a Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)
és a Státus Kiadó (Csíkszereda)

Szerkesztő: Daróczi Enikő, Laczkó Sándor, Weiss János
Felelős kiadó: Laczkó Sándor
Sorozatterv: Bíró Zoltán
Műszaki szerkesztő: Birtók József
Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda
ISBN 978-615-5727-04-7
ISSN 1785-7082

ELŐSZÓ:
HELLER ÁGNES FILOZÓFIAI LÁBJEGYZETEI

Ez a kötet rendhagyó kiadvány; előzetesen nem terveztük, ám most mégis indokolt lett a megjelentetése. Heller Ágnes hirtelen halála mindannyiunkat készületlenül ért és megdöbbentett. Kortalannak láttuk és gondoltuk őt, mozgékony szelleme és vibráló személyisége elhitette velünk, hogy nem fog rajta az idő. Hozzá tartozott a szellemi komfortérzetünkhöz, hogy „Ági" közöttünk mozog és tevékenykedik, folyamatosan jelen van, velünk együtt kérdez és gondolkodik, s hogy mindig megszólítható. Ám most sajnos mégis kénytelenek vagyunk elbúcsúzni tőle. A Magyar Filozófiai Társaság, – melynek újonnan alapított életműdíját 2017-ben Vajda Mihállyal közösen elsőként vehette át, – ezzel a kötettel tiszteleg emléke előtt, egyszersmind sajátos bepillantást engedve az olvasóközönségnek kései gondolkodásába.

Heller Ágnes rendszeres vendége és előadója volt a *Lábjegyzetek Platónhoz* című szegedi konferenciasorozatnak, amelyet a Magyar Filozófiai Társaság égisze alatt az SZTE BTK Filozófia Tanszék hathatós támogatásával rendezünk meg 2002 óta minden év májusában. A *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak és problémák tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat és problémákat igyekeztünk és igyekszünk megvizsgálni és „lábjegyzetelni", amelyek első, mondhatni klasszikus megfogalmazásai az antikvitásban vagy egyenesen Platónnál gyökereznek, de amely fogalmak és problémák ma is jelen vannak életünkben és gondolkodásunkban, így a róluk szóló diskurzusok nem értek, nem is érhettek véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások kiterjesztésére is ösztönöz bennünket, minden korszakra és a filozófiával rokon tudásterületekre vonatkozóan.

Heller Ágnes hét alkalommal adott elő a konferenciasorozat nyilvánossága előtt, s volt, hogy előadás nélkül, puszta kíváncsiságból jelent meg a rendezvényeken. Kötetünkben a konferenciákon elhangzott hét előadásának szövegét közöljük, amelyek – egy kivétellel – korábban már megjelentek a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat tematikus köteteiben. E szövegeket most egymás mellé állítva, elhangzásuk és megjelenésük időrendjében, újólag megszerkesztett és gondozott formában tesszük közzé. A tanulmányok tartalmához és szerkezetéhez természetesen nem nyúltunk, csupán apróbb, az olvasást és a megértést elősegítő stiláris javításokat és kiegészítéseket végeztünk. Az elírásokat korrigáltuk, illetve szerkesztői lábjegyzetekkel láttuk el a szövegekben előforduló idézeteket és utalásokat, pótolva a hiányzó információkat és bibliográfiai adatokat. Mivel Heller Ágnes a most közlésre kerülő írásaiban egyáltalán nem használt lábjegyzeteket, így kötetünkben minden lábjegyzet a szerkesztőktől származik, ezért ennek tényét külön-külön nem tüntetjük fel.

Az itt megjelenő szövegek Heller Ágnes kései gondolkodásának különös füzérét képezik, s mint különböző témákat megvizsgáló filozófiai lábjegyzetek, szinte párbeszédet folytatnak egymással, miközben ki is egészítik egymást. Ezen írások mellett helyet kap kötetünkben a Magyar Filozófiai Társaság közleménye, amelyet a Társaság elnöke, Boros Gábor fogalmazott meg *Hirtelen halál* címmel a Heller Ágnes halála utáni napokban. Utószóként ugyancsak itt olvasható Gyenge Zoltán *Heller – Szeged* című írása Heller Ágnes szegedi éveiről. A most egybefűzve megjelenő hét előadásról Weiss János készített elemző írást *Szegedi konferenciák – kései filozófia* címen, amelyet szintén utószóként közlünk.

A *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat eddig megjelent tizenhét kötete olyan tanulmányokat közölt, amelyek egy-egy téma nyilvános és közös megvizsgálása, körüljárása, „lábjegyzetelése" során születtek. Ezen a jól kiforrott eljárásrenden eddig még sohasem változtattunk, nem tettünk kivételt, vagyis a sorozat – egyes témákra és az ezekről rendezett konferenciákra alapozó – tematikus köteteitől eltérő kiadvány megjelentetésére nem volt okunk. Ám Heller Ágnes tragikus halála, valamint az ő kortárs hazai és nemzetközi filozófiai életben betöltött szerepe és jelentősége nyomós érv volt amellett,

hogy eltérjünk az eddigi gyakorlattól és külön kötetben jelentessük meg a konferencia-sorozatunkon elhangzott előadásait. A *Filozófiai lábjegyzetek* cím ugyan a sorozat címére utal, ám egyúttal kivételesen és egyszeri alkalommal el is tér annak tematikus gyakorlatától. Kötetünk szomorú főhajtás Heller Ágnes személye és életműve előtt, egyúttal tisztelgő elköszönés a szellem emberétől, a filozófustól és a tanártól, akinek szelleme ugyan tovább él, ám akivel sajnos már soha többé nem fogunk tudni együtt „lábjegyzetelni".

LACZKÓ SÁNDOR

NEKROLÓG: HIRTELEN HALÁL[1]

Július 19: a magyar filozófiai élet gyásznapja. 2019. július 19-én tragikus hirtelenséggel meghalt Heller Ágnes, alig két hónappal a 90. születésnapja után. Pontosan öt esztendővel korábban, 2014. július 19-én, tragikus hirtelenséggel, a 60. születésnapja után alig egy héttel meghalt Tengelyi László.

Tagadhatatlanul van ebben valami elrendelésszerű. Olyan gondolkodókról van szó, akik egészen kivételesen nem a halálra ráadásként kapták az életet, hanem fordítva: haláluk az élet ráadása, eleven cáfolataként a – mindkettejük által nagyra tartott – heideggeri „előrefutásnak", s eleven bizonyítékaként Spinoza tézisének: a szabad ember bölcsessége nem a halálról, hanem az életről szól, az életre irányuló elmélkedés.

Az élet itt persze nem valami habzsolható s habzsolni való, mert magában véve már ott van, *mint* puszta fizikai vagy biológiai létezés. Az élet itt az emberiség számára adódó értelemlehetőségek bevégezhetetlen kutatásával autonóm módon megteremteni való élet, amely, ha igazi, nem zárulhat le a biológiai halállal. De olyan élet is egyben, amely alkotói intenzitásban folytonosan égeti önmagát; példamutatónak sem nevezhető, mert egy ilyen élet kegyelmi adomány, kívül áll az individuális választások hatókörén. Mint az ideális szerelmi vallomás, mely nem meghatározott időre, de örök életre szól; ám nem egy valamikori másik élet örökkévalóságának ígérete, hanem küzdelem *ennek* az életnek minden pillanatáért, hogy intenzitásban egyik se fakuljon a másik mögé.

Tengelyi László közelebb állt a nagy platóni filozófusi mintához, a születés- és a halálnap egybeeséséhez. Heller Ágnes a legendás első filozófus őseleméhez, a vízhez.

[1] Boros Gábor nekrológja a Heller Ágnes halálát követő napokban a Magyar Filozófiai Társaság közleményeként jelent meg az MFT honlapján, facebook-oldalán és MAFLA nevű levelezőlistáján.

Ám döbbenettel idézhetjük fel, hogy Heller Ágnes egyszer már állt a vízhalál partján, a Dunánál. Még csak nem is oly messze onnan, ahová Gutenberg téri otthonából költözött. Még ha nyilvánvalóan nem is az amúgy festői Duna-partnak *ez* a monadikus perspektívája vonzotta a Boráros tér közelében épült új házak egyikébe, hanem inkább az, amely szeretett mesterének Belgrád rakparti otthonának erkélyéről tárult fel, amely az emberiség funkcionáriusává emelte azt, akit a nyilasok sortüze a páriáénál is személytelenebb létből taszított volna a kegyelemtelen vízhalálba.

Heller Ágnes egyszerre élte a pillanat intenzív individualitását és a maga univerzális kategorikus imperatívuszát. Felejthetetlen az a felcsillanó tekintet, amellyel egy kis dahlemi lakásban vendégeskedvén az ő kedvére készült *kaiserschmarrni* hírét fogadta – miután megneszeltük, hogy ez a kedvenc édessége. De az egyedi pillanat édessége sosem állította meg számára az időt, sosem ragadta el az *ő* kategorikus imperatívuszából fakadó egyetemes feladattól, amelyet Vajda Mihály nyomán így fogalmazhatnánk meg: léteznek tisztességes emberek. A feladat nem annyira az, hogy értelmezzük ezt a tényt, igyekezve belátni, hogyan lehetségesek, hanem az, hogy a világot megváltoztatva elérjük, hogy minél többen váljanak tisztességessé, de legalább minél kevesebben kényszerüljenek szenvedni azok túlhatalmától, akik szerint jobb tisztességtelenséget, igazságtalanságot *elkövetni*, mint *elszenvedni*.

De vajon miben is áll pontosan ez a tisztesség? Vajon milyen módszerek kellenek – milyenek engedhetők meg a tisztesség emberi ideáljának terjesztéséhez? Van-e osztályszerű hordozója a tisztesség ideáljának? Van-e vallási alapja, s ha igen, vajon egy-e? Vagy számos egyformán értékes gyűrű van, melyek gazdáikat saját életükben a tisztességesnél tisztességesebb lét példázására késztetik? Vagy az irodalom shakespeare-i magaslatain kell keresni? Vagy marad végül a személyiség, melynek etikája a tisztesség univerzalitásának mentsvára?

Kérdések, melyek benne működnek monográfiáiban – az önmagukban is befejezhetetlen keresés intenzitásának megannyi tanújelei. Hát még, ha hozzávesszük a kényszerből lett erény diadalát, a hazájából elűzött gondolkodó működési terének valóban globális kiterjedését: Habermas, Derrida, Foucault, Rorty voltak a vitapartnerei –

hogy csak a leghírnevesebbeket említsük. Lehetetlen volt megülnie valahol „otthon": nem volt Königsbergje. De nem azért repült oly gyakran hol közelre, hol akár a világ másik szegletére, mert valamiképp a tudományos turizmusnak hódolt volna. A „minden ember szabadnak született" tétele számára az ítélőképesség, a descartes-i *bon sens* egyenlőségét is jelentette; s ez kötelességgé tette számára elgondolásai szüntelen megosztását mindazokkal, akik igyekeznek kimüvelni s *így* használni eredendő ítélőképességüket. Hisz az elemi tisztesség, igazságosság, a mindenkori másik tisztelete mi másban is nyilvánulna meg alapvetőbb módon? A „minden ember egyaránt szabadnak született" tétel – Radnóti Sándorhoz kapcsolódva – egy filozófus számára aligha jelenthet mást, mint az igazságra törekvők *praestabilita harmoniáját*, ahogy a számára oly kedves Leibniznél is láthatta. Nem idegenekhez utazott és szólt tehát, hanem az igazság barátaihoz, akik így egyszersmind már az ő barátai is voltak – már az előtt, hogy fizikai-biológiai valójukban megismerkedtek volna. A Magyar Filozófiai Társaság és a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának közös, születésnapját köszöntő rendezvényén májusban ezzel a teljes, realitássá tett szimbolikus nyitottsággal fordult a doktoranduszok felé: „Kérdezzetek!" Az estről készült videófelvétel megmutatja, hogyan fordította át a saját ünneplését az igazságra törekvők, a bölcsességet szeretők baráti közösségének megelevenítésévé. Mint ahogy egy közös barátunk fájdalmas hangsúllyal idézte fel: „vasárnap még együtt voltunk..." Az együtt-lét számára elementáris igény volt: de nem valamilyen hadhoz való csatlakozásé, nem egy akármilyen csapaté, hogy csak legyen. A legkevésbé sem feledve a Duna parti ház erkélyén fizikailag is együtt levő baráti táraság örömét, az együtt-lét igazi értelmét mégis az igazság együttes keresése adja a műveken át, melyek túlélik a fizikai valót. Mint az eredeti filozófiai hagyományban, egy másik bölcs asszony, a mantineai Diotíma már tanította: az ideák együttes szemlélése az együtt-lét legautentikusabb módozata. S persze ne feledjük az első tanítványt sem: „... *magis amica veritas*".

BOROS GÁBOR

Elmagyarázza a *Lehelgyantek Platónhoz: Az erény* című konferencián, Svédországban a 'SZAB Szikkhádban' 2009. május 16-án.

A POÉTA MASZKJAI[1]

1993-ban Seth Benardete München közelében, a Siemens Stiftung meghívására, Platón *Lakomájáról* tartott előadást. Laudációját Heinrich Meier tartotta, aki mondandóját Anselm Feuerbachnak, a késő 19. század ismert festőjének *Platón lakomája* című életnagyságú festményével illusztrálta. A festmény Alkibiadész belépésének pillanatát ragadja meg, pontosan azt a viharos pillanatot, mely leginkább alkalmas egyfajta romantizált klasszicista ábrázolás számára. Ez az Alkibiadész maga a megtestesült félmeztelen Dionüszosz, aki magasabbnak és egy istenhez inkább hasonlónak tűnik, ahogy éppen ittasan és erősen gesztikulálva tart lefelé a hallba vezető lépcsőn. Vidám sleppjével együtt ő foglalja el a festmény bal oldalát. A kép közepén a babérlevéllel koszorúzott Agathont látjuk, ahogy az új vendégek felé fordulva köszönti őket. A festmény másik oldalán tűnnek fel a főszereplők, akik, egy kivétellel, még most is mélyen elmerülnek Erósz dicsőítésébe, és a Szókratész beszéde kiváltotta gondolataikba. Abban a szorosra zárt körben, amely Szókratészt körülveszi, ül valaki, aki egyáltalán nem tartozik oda: egy fiatal fiú, körülbelül tizenkét esztendős. Anselm Feuerbach belefestette a tizenéves Platónt a *Symposium* ábrázolásába, talán azt akarva kifejezni ezzel, hogy bizonyára ő is jelen volt, megőrizte emlékezetében, hogy jóval később mindazt írásba foglalja, amit ott hallott és látott.

A festmény a szépséget testesíti meg. Minden és mindenki szép ezen a képen. Minthogy köztudomású, hogy Szókratész csúnya volt, hátat fordít a nézőnek, akik így csak a hallgatók arcát látják, amint szavainak szépségében gyönyörködnek. Ez a kép talán az utolsó azoknak a festményeknek a sorában, melyek Athén filozófusainak körét a szépség, az igazság és a jóság eszméinek megtestesítőjeként

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: Az erény* című konferencián, Szegeden a 'SZAB Székházban' 2003. május 16-án.

ábrázolták. Az első ebben a fényes sorban Raffaello freskója volt, *Az athéni iskola*. Raffaello freskójában Platón és Arisztotelész foglalják el a középponti helyet, ők látszanak magasabbnak a többieknél, minthogy ők ereszkednek le éppen a lépcsőn heves vitáik egyikébe elmerülve. Eközben különböző érdeklődésű filozófusok kisebb csoportokba verődve szintén elmélyült beszélgetésbe merülve foglalják el a kép mind bal-, mind jobb oldalát, annak mind a felső, mind pedig az alsó szintjén.

Az athéni iskolának ezt a fajta szemléletét Ficino Platón kommentárjai és fordításai inspirálták. A reneszánsz művészeit, elsősorban a firenzeieket, – Michelangelót is beleértve – mélyen megragadta a firenzei akadémia gondolatvilága. De éppen ez a gondolatvilág az, melytől Benardete meg akar szabadulni. Míg a hagyományos művészi ábrázolás nem veszi tudomásul a platóni dialógusokban szereplők jellemének diszkrepanciáit, nevetséges vonásait, addig ezek középponti szerepet töltenek be Benardete elemzéseiben. A platóni dialógusokban szereplő karakterek ugyanis, Benardete szerint, igen ritkán szépek. Gyakran testesítik meg ugyanazokat a komikus jellemgyengeségeket és hibákat, mint Arisztophanész vígjátékainak szereplői. Dühöngnek, ostobaságokat fecsegnek, féltékenyek, közömbösek. Benardete sokszor emeli ki Arisztophanész és Platón lelki testvériségét. Platón dialógusainak szereplői, Benardete olvasatában eleven figurák, nem eszmék megtestesítői, hanem *dramatis personae*.

Ennek ellenére valami mégis összeköti Benardetet Ficinóval. Őt is, ahogy a reneszánsz gondolkodót annak idején, szenvedélyesen érdekli Platón, a költő, az író, az az ember, aki apollói formába tudta önteni mesterének, Szókratésznek és mestere beszélgetőpartnereinek alakját, – a költői-filozófiai beszéd és írás formájába. Benardete úgy látja, hogy Platón dialógusainak szereplőiben elidegenítette önmagát.

Egy dialógusban, jóval inkább, mint egy költeményben, a költő maszkban jelenik meg. Minden karakter, akit felvonultat, az ő maszkja is. Szókratész is Platón egyik karaktermaszkja, a legreprezentatívabb, hozzá legközelebb álló, de mégis: maszk. Éppen olyan kevéssé azonos Platónnal, mint ahogy Hamlet sem Shakespeare nézeteinek szócsöve. Például a *A szofistá*ban vagy az *Az államférfi*ban – így gondolja Benardete – az Idegen közelebb látszik állni Platónhoz, mint

Szókratész. De Platón Szókratésze nem is az „igazi" Szókratész, még a fiatalkori dialógusokban sem az. A költőileg megformált karaktermaszk mindig igazibb az „igazinál". Ha Szókratész írt volna, biztosan nem tudta volna megírni saját filozófiáját olyan megragadó élességgel és szépséggel, mint ahogy azt Platón tette. De hát ki is voltaképpen Platón? Ki rejlik a maszkok mögött?

Collingwood *A történelem eszméje* című könyvének szellemében azonnal óva intene bennünket, hogy rossz, mivel megválaszolhatatlan kérdést tettünk fel. Hiábavaló törekvés egy másik ember elméjébe behatolva kutatgatni a szándékait, az érzelmeit, az emlékeit, tehát a ki-ségét. Ellenben viszonylagos sikerességgel követhetjük a gondolatmenetét, az érvelését. Biztonságosabb tehát, ha egyáltalán nem beszélünk Platónról és Szókratészről mint eleven emberekről, hanem csak követjük érveléseiket. Ilyenkor joggal tételezzük fel, hogy mi is körülbelül azt gondoljuk, amit ők annakidején elgondoltak. Collingwoodnak igaza van, ez biztonságosabb hajózás, de a biztonságos hajózás gyakorta unalmas hajózás is. Benardete mindkettőt vállalja, a biztonságos hajózás mellett a kockázatokkal járó bizonytalan kimenetelű hajózást is. Engem most csak az utóbbi érdekel.

Platón számos maszkját megoldhatatlan feladatokkal bízza meg. Dialógusainak szereplői gyakran tisztában is vannak azzal, hogy az elgondolhatatlanról vagy legalábbis az elérhetetlenről beszélnek. Így például Arisztophanésznek a lakoma során előadott elbeszéléséből tudjuk, hogy lehetetlen valaha is megtalálnunk testünk-lelkünk eredeti másik felét.[2] Mennyire másképpen beszél majd Arisztotelész mindkét *Etiká*jában. Az igaz barátság, a *prote philia*, nehezen elérhető és ritka ugyan, de lehetséges. Ahogy magunkat megismerni is lehetséges, hiszen ha számot vetünk érzéseink, szenvedélyeink természetével – és ez lehetséges –, megnyílik az út érzelmeink erényes készségekké való megformálása felé. De Platón dialógusai azt sugallják, hogy önmagunk megismerése megvalósíthatatlan feladat. Wittgenstein második paradoxonjával ő már számot vetett. A delphoi felirat e lehetetlenre hív fel.

[2] Platón: *Lakoma* 189a-193d, Telegdi Zsigmond fordítása

Azonban, hogy valóban megvalósíthatatlan-e a felirat követelte önismeret, az attól is függ, hogy hogyan értelmezzük a feliratot, hogy milyen választ adunk a két kérdésre. Arra, hogy kik vagyunk mi, és hogy mit jelent az, hogy megismerni. Igen érdekes, hogy Platón különböző karaktermaszkjai más és más választ adnak ezekre a kérdésekre, mi több, ugyanaz a karaktermaszk – Szókratész – is különbözőképpen interpretálja azokat, néha beszélgető partnerétől függően.

Benardete felteszi azt a perdöntő kérdést, hogy Platón valóban meg akarta-e ismerni önmagát? Vajon pusztán az elérhetetlen hajszolásának tekintette-e az önismeretre való szakadatlan törekvést, vagy néhol ugyanakkor tragikusnak is, míg másszor inkább haszontalannak, s ezzel komikusnak? Az ezekre a kérdésekre adott válasz értelmezéséhez szükséges röviden a Szókratész nevű karaktermaszk válaszait áttekinteni. Mit jelent tehát Szókratész számára önmaga megismerése?

A leggyakoribb olvasat Szókratész egyik önértelmezése, mely minden valószínűség szerint a történelmi Szókratésztől ered, s többször szerepel Platón korai dialógusaiban. Eszerint önmagunkat megismerni annyi, mint tudni saját tudatlanságunkat.

Az önismeret ebbe az értelemben relacionális. Ez a fajta önismeret nehéz, de nem lehetetlen, s Szókratész azért a legbölcsebb az athéniak közül, mert ő elérte az önismeretnek ezt a fokát.

A *Philéboszban* az orákulum felszólításának egy olyan értelmezésével találkozunk, amely ugyan valamennyire emlékeztet a „tudni, hogy tudatlan vagyok" formulára, de mégsem azonos azzal. Szókratész itt azt mondja, hogy az önismeret annak ismerete, hogy mi a jó a mi számunkra. Aki ezt elvéti, az nevetségessé válik, függetlenül attól, hogy felfedik-e előtte a saját tévedését. Az ilyen ember fölértékeli a saját szépségét és vagyonát, de leginkább a saját erényeit.[3] Benardete ebből azt a következetést vonja le, hogy Szókratész itt a delphoi orákulum parancsát úgy értelmezi, hogy tudnod kell, hogy nem vagy isten, igazságosan, azaz arányosan kell magadat értékelned, s ha ezt teszed, tudni fogod, hogy számodra mi a jó. Ha nem tudod, nevetséges vagy. Szókratész értelmezése itt – Benardete szerint – az, hogy az

[3] Lásd Platón: *Philébosz* 54b-60c, Péterfy Jenő fordítása

önismeret ellentéte önmagunk félreértése (*misrepresentation*), nem pedig téves azonosítása (*misindentification*). Míg önmagunk félreértése komikus, addig önmagunk téves azonosítása tragikus.

Mielőtt az önismeret harmadik reprezentatív történetéről beszélnék, néhány szót kell szólnom arról, hogy mit jelent Platón számára az, hogy komikus és tragikus. A komikummal könnyű dolgunk van, mivel körülbelül azt értette rajta, mint mi. De mikor például a *Philéboszban* az élet komédiájáról és tragédiájáról beszél, akkor a tragédiát említve nem a dráma tragikus műfajára gondol, mellyel szemben komoly kifogásai vannak. Ezt azért kell előrebocsátani, mert minket Lessingtől Nietzschéig erősen befolyásol Arisztotelész később született tragikum-értelmezése. Amit Platón-Szókratész tragikusnak vagy tragédiának nevez, annak semmi köze a katarzishoz, a nálunk magasabb rendű jellemek bemutatásához, vagy ahhoz, hogy *hübrisz*t követünk el, amiért fizetnünk kell. Ami tragikus Platónnál, az az elérhetetlenre való törekvés. Tragikus a szellemi vágy az elérhetetlen tökéletességre, a feltétlenségre. Ha valaki tudja, hogy az önismeret ebben az értelemben lehetetlen, és mégis mindig és feltétlenül önismeretre törekszik, az tragikus karakter, a tragédia platóni értelmében. A lélek Diotima által elbeszélt felemelkedésének útja is tragikus, mert a spirituális vágy és a spirituális potencia közötti feszültség tragikus. Minél erőteljesebb a vágy, annál tragikusabb az impotencia felismerése.

Amennyiben Platón, a költő, hangot ad az elérhetetlen iránti vágyódásnak és a vágyódó rádöbbenésének, a saját szellemi impotenciáját kezeli, és tulajdonképpen tragédiákat ír. Ha viszont hangot, nyelvet és írást kölcsönöz azoknak, akik nem tudják, hogy nem ismerik önmagukat, akkor komédiákat ír.

A delphoi jósda feliratának harmadik reprezentatív értelmezésére a *Phaidrosz*ban bukkanunk. Ez az az értelmezés, melyben az önismeret hiányának forrása nem a téves önfelfuvalkodottság, hanem a téves önazonosítás. Ebben az esetben beszél Benardete tragédiáról.

Az Ilisszosz partján vagyunk, egy csodás természeti környezetben, ahol a mítosz szerint valamikor Ókeanosz Óreithüiával incsel-

kedett, mikor azt Boreasz megerőszakolta és elrabolta.[4] A történetet figyelmen kívül hagyva (bár megjegyezve, hogy milyen jól magyarázott el sok mindent arról a tájról Szókratész, mely állítólag cseppet sem érdekelte), megjegyezném, hogy szerintem itt találkozunk az irodalomban az első tökéletes tájképfestészettel. Persze Platón, nem Szókratész a tájképfestő – Ficino szerint a tájképet az Akadémia allegóriájának szánta –, mivel, mint jól tudjuk, Szókratész hátat fordított a természet szépségének, minthogy abból semmit sem tudott tanulni, s így nem vesztegette rá az idejét. Nehéz nem mulatni ezen a Szókratészen. Nincs viccesebb egy olyan embernél, aki teljesen közömbös az iránt, ami körülveszi, minthogy teljesen és állandóan önmaga megismerésével van elfoglalva. Szókratész meg akarja tudni, hogy ő vajon Thyphon-e, egy szörnyeteg, vagy inkább valamiféle isten. Ez éppen az a törekvés, mely tragikus Platón szemében, mivel a vágy a lehetetlenre irányul. Benardete értelmezésében Szókratész mániája még szélsőségesebb, mivel csak a „vagy monstrum vagy isten" alternatívában tud gondolkozni. „Szókratésznek egyszerűen nincs ideje arra, hogy máson gondolkozzék, mint önmagán. Ezzel Szókratész, úgy tűnik, Platónra céloz, aki nem követte a delphoi jósdát, hanem egész életét annak szentelte, hogy az emberi lélek mindenféle változatát tanulmányozza, melyek közül Szókratész csak az egyik volt, habár a főszereplő." Majd hozzáteszi: „Az istenek éppen úgy ismeretlenek, mint a szörnyek. Szókratész mindentől elfordul, ami más, mint ő maga, s így önmagával, mint az ismeretlennel kerül szembe, aki minden emberi lény minden vagy majdnem minden titkának a kulcsa."[5]

Ez a tragikus Szókratész az, aki szemmel láthatóan megfeddi Platónt, amiért az, ahelyett, hogy önmaga megismerésére fordítaná minden energiáját, mások iránt érdeklődik, azok iránt, akiket a különböző dialógusaiban szerepeltet. De persze Platón az, aki ezeket a szemrehányásként is értelmezhető szavakat Szókratész szájába

[4] Lásd Platón: *Phaidrosz* 229b, Kövendi Dénes fordítása

[5] Seth Benardete: *On Plato's* Symposium / *Über Platons Symposion*. München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994. (Az idézett részlet vélhetően a szerző fordítása.)

adja. A költő Platón adja a Szókratész persona szájába az őt, a költőt, megfeddő szavakat, s ez is poézis.

Fel lehetne tenni persze azt a kérdést is, kissé pedáns módon, hogy Szókratész ábrázolása a *Phaidrosz*ban tragikus-e vagy komikus. A kérdés azért pedáns, mert itt – Platón-Szókratészt idézve – nem műfajokon, hanem az élet komédiáján és tragédiáján gondolkozunk, s Szókratész talán éppen azért a legizgalmasabb figura, mert egyszerre tragikus és komikus, méghozzá ugyanabban a vonatkozásban. Az elérhetetlen iránti vágyakozás, s annak tudása, hogy a feltétlen megismerés lehetetlen, tragikus, de ugyanez egyben komikus is. Hogy megint visszautaljak Benardete értelmezésére: a magát túlbecsülő ember önismerethiánya csak nevetséges, míg az ember saját identitástévesztése – Typhon vagyok-e vagy egyfajta isten – tragikus. S ugyanakkor a mindentől és mindenkitől való elfordulás az identitás megtalálásának, azaz a lehetetlen hajszolásának őrületében, komikus is egyben.

Benardete tehát feltételezi, hogy Platón, a költő, nem követi a delphoi tanácsot, hogy ő nem önmaga megismerésének feladatát választotta. Valami hasonlót mond, mint évszázadokkal korábban Ficino. A költői megszállottság, mondja Ficino, a költői múzsától való megszállottság, nem önismeretre hajszol, hanem arra, hogy hangot, nyelvet, írást adjon minden más megszállottságnak, az önismeret tragikus megszállottságát is beleértve. A szerelmi, hieratikus és prófétai megszállottság ugyanis néma, vagy elnémul. Nemcsak arról van szó, hogy Szókratésznek az önmegismerésre vonatkozó erotikus megszállottsága reménytelen, s ebben az értelemben tragikus, hanem arról is, hogy ennek a megszállottságnak nincs nyelve, szövege; néma. De ha valaki nyelvet kölcsönöz a hallgatásnak, ahogy ezt Platón teszi, megteheti-e ezt úgy, hogy egyúttal nevetségessé ne tegye, még ha nagy szeretettel és megértéssel is? Amit nyelvben nem lehet kifejezni, az semmi. Végül is Benardete Ficinóval egyetértésben azt mondja, hogy a *Phaidrosz* című dialógus lényegében a beszédről szól.

Platón önismerete Nietzsche számára is problematikus volt. Ezért is fektette *A tragédia születésé*ben, de másutt is, az akkor még nem létező freudi díványra, hogy ott elmondhassa az igazságot önmagáról. Nietzsche Platónja az első aszkétikus pap volt a filozófusok közül, aki

gyűlölte és elnyomta ösztöneit, lelke dionüszoszi rétegeit, ezzel elvágva az élete éltető gyökerét. Nietzsche arra gyanakszik, hogy Platón ki volt szolgáltatva igen erős vágyainak és ösztöneinek, mindenekelőtt szexuális és agresszív vágyainak és ösztöneinek, s ezért radikális kezelésre volt szüksége. Hogy milyen ösztönök lehettek ezek, azt mindannyian sejthetjük az *Az állam* kilencedik könyvét olvasva, ahol Platón, többek között, a tirannikus embert elemzi, aki megteszi mindazokat a szörnyűségeket, melyeket mások csak álmukban követnek el. Még a viszonylag rendes emberek is gyilkolnak, erőszakolnak, templomokat rabolnak és vérfertőzők álmukban. Vajon nem joggal kérdezhetjük-e meg, hogy miféle tirannussal lakhatott Platón, a filozófus, egy fedél alatt? Nem tudjuk, és sosem fogjuk megtudni.

Azt azonban tudjuk, hogy Platón költő volt, és hogy két műfajt talált fel egy csapásra. Azt a műfajt, amelyet filozófiának nevezünk, és vele együtt az intellektuális dráma műfaját, mely egyszerre komédia és tragédia. Az előbbi modellt máig követjük, míg az utóbbi Platón egyedülálló teljesítménye. A *Lakoma* végén Szókratész bizonyos ünnepélyességgel jegyzi meg, hogy ugyanannak az embernek kellene komédiát és tragédiát írnia. Emlékszünk még Anselm Feuerbach festményére, melyen a tizenkét esztendős Platón elmélyülten hallgatja Szókratészt, és ezt tanulja tőle. Persze Platón, a szerző, adja Szókratész szájába ezt a mondatot, hogy a mester annak az akkor még csak tizenkét esztendős fiúnak a dicsőségét zengje, aki majd egyben ír komédiát és tragédiát is. A dialógus keletkezésekor az Arisztophanész és Euripidész utáni időben vagyunk. Az a meggyőződés érződik ezekből a szavakból, hogy a műfaj, mely tragédia és komédia is egyben, mindkettő helyére lép. Csakhogy a filozófia jövője, legalábbis eddig, nem úgy alakult, ahogy azt Platón elképzelte.

Azzal, hogy újra felfedezték, elemezték és értelmezték a dialógusaiban rejlő drámát, a mi korunkban Strauss és Benardete értette meg leginkább Platón ambícióját

Platón ugyanis azt tette, amit minden kiváló drámaíró utána tenni fog: belehajított néhány, a világértelmezés szempontjából reprezentatív karaktert egy helyzetbe, hogy megfigyelje, mit fognak ott tenni, milyen irányba fog az elméjük mozogni. Minden valószínűség szerint a dialógus menete nem volt teljesen kiszabva annak a kezdetén: Platón engedte a jellemeket, mindenekelőtt az intellektuális jellemeket, kibontakozni, érvelni, engedte, hogy ők maguk teremtsék meg a saját szituációjukat. Benardete több érdekes kérdést is felvet ezzel kapcsolatban. Például: milyen érdeke fűződött Szókratésznek ahhoz, hogy Gorgiásszal egyáltalán vitába elegyedjen, miért hozta Platón Szókratészt olyan helyzetbe, hogy egy eleven, bár rövid, Gorgiásszal való eszmecsere után Kalliklésszel és Polusszal kelljen vitatkoznia? Erre a kérdésre Benardete igyekszik megadni a választ: Platón-Szókratész próbára akarta tenni a retorika erejét vagy hatalmát (*power*). Egy másik kérdés, melyre már utaltam, az *Az államférfi*ra és a *A szofistá*ra vonatkozik. Miért jelent meg ezekben Platón inkább az idegen, mint Szókratész maszkjában? Vagy: hogyan érthető meg a *Theaitéthosz* kivételes szerepe a dialógusok sorában, miért ez az egyenes vonalú narratíva, amelyet ráadásul írásba is foglaltak, de állítólag nem Platón volt az, aki leírta? Ebben a dialógusban Platón valóban kettős maszkban jelenik meg, mint valamikor majd Kierkegaard fog. Vagy: miért fontos Platón számára, hogy bepillantsunk Szókratész nevelődési regényébe? Benardete itt három dialógusra hivatkozik. Először itt van a *Phaidon*, ahol Szókratész elbeszéli, hogyan ébredt fel ioniai szendergéséből, aztán a *Parmenidész*, ahol az *eleata* tanítja ki Szókratészt arra, hogy felhagyjon az ideák elméletével, s végül a *Lakoma*, ahol Diotima vezeti be Erósz titkának és saját erotikus képességének felismerésébe. Benardete szerint a történetek állandóan vibrálnak Szókratész és Platón nevelődési regényei között.

Platón szemmel láthatóan élvezte, ahogy minden költő élvezi, hogy a figuráit karakterüknek megfelelően, de néha a karakterükből kilépve beszélteti, vagy hagyja beszélni. Bizonyára különösen élvezte a dicsőítő beszédek megírását a *Phaidrosz*ban, többek között a Lüsziasz-paródia fergeteges humorát. Benardete megfigyelése szerint Agathon beszéde a *Lakomá*ban gyanúsan pedáns és rendezett, és én itt a gyanúsan szót hangsúlyoznám. Ez a beszéd is súrolja a paródia határát: egy költőtársán ironizál, aki elhiszi a maga tézisének sovány mondandóját, mely szerint Erósz nem más, mint a szerelem, s ezt a költészet fedezte fel, ami sem a szerelemnek, sem a poézisnek nem tesz igazságot. Az a gyanúm különben, hogy Platón Agathon tragédiáit sem becsülte túl sokra.

Ezzel előadásom már vissza is tért a kezdetéhez, Benardete vendégszerepléséhez Münchenben, s így Anselm Feuerbach festményéhez Heinrich Meier értelmezésében. A tizenkét esztendős Platón észre sem veszi Alkibiadész dionüszoszi *entrée*-ját, sem a táncoló lányokat, sem a fuvolásokat, mert teljesen Szókratészra koncentrál. Ez a fiú nem saját lelke démonjára figyel, hanem a Másik, a beszélő, démonjára. Az a másik, az a beszélő és beszélgető szélnek ereszti gondolatait, de a fiú figyel, hallgat, lelkében jegyzetel. Szókratész szavai ugyanis a lelkébe íródnak. Feuerbach Benardete-értelmezése ebből számos elemet egyszerűen kitöröl, de hozzá is ad néhányat.

Egy dolog úgy beszélni a platóni dialógusokról, mint a költői megszállottság elvarázsolt kertjeiről s megjegyezni, hogy itt a tragédia és a komédia ötvözetével van dolgunk, és megint más dolog hozzátenni, hogy Platón mindezzel tisztában is volt. Mindenki tippelhet, s így én is megteszem. Én úgy hiszem, hogy Platón tényleg arra törekedett, hogy a komédia és a tragédia műfajait egy új műfajban ötvözze egybe; sőt azt a műfajt, amelyet azóta filozófiának nevezünk, ő csak a poéta maszkjában találhatta fel. Mint filozófus a költő maszkjában jelent meg, és mint költő a filozófus maszkjában. Bármely perspektívából tekintünk rá, mindig csak az egyik vagy a másik maszkját látjuk.

Feltehetjük, hogy Platón felváltva érzett gyönyört és fájdalmat dialógusai írása közben, és azt is, hogy a gyönyör bizonyára erősebb volt a fájdalomnál. Ez a feltevés bizonyára megkérdőjelezhető. Hiszen Platón egyik fő (morális) kifogása a tragédia ellen éppen az volt, hogy mások fájdalma kínálja hozzá az alkalmat, és mi sokszor ebben gyönyörködünk. Csakhogy a platóni dialógusokban nem erről van szó. A tudatlan, akin nevetünk, nem szenved, míg a tragikus ember, a lehetetlenre törekvő, vágyódó ember fájdalmát és gyönyörűségét egyaránt átérezhetjük. Platón, mint filozófus, gyakorta akar meggyőzni bennünket, olvasóit és hallgatóit – persze többnyire Szókratész karaktermaszkjába bujtatva –, hogy jobb, ha megszabadulunk mind a fájdalomtól, mind pedig a gyönyörtől. Miközben ez a gondolatmenet maga is fájdalommal és gyönyörrel (de inkább gyönyörrel) tölt el bennünket. Ha ezt a gyönyört nem éreznénk, vagy ha a gyönyörrel együtt nem sebezne meg a bizonytalanság fájdalmas

fullánkja, akkor cseppet sem érdekelne bennünket az, hogy miért is lenne jó fájdalom és gyönyör nélkül élni. Elragad a költészet fölött érzett öröm, mikor Platón dialógusait olvassuk, de fájdalmat is érzünk annak láttán, ahogy a feltétlenségre, az abszolútra való törekvés végül is valahogyan mindig frusztrálódik. Mindig belevegyül az, aminek Szókratész szerint jobb lenne nem bele kerülnie. De ez nem morális probléma abban az értelemben, ahogy a tragédia élvezete Platón szerint az. Platón komédiáiban vagy tragédiáiban nem munkálkodik vak végzet, hiszen mindig a szereplő az, aki önmaga örömének és fájdalmának forrása, azaz okozója. Térjünk csak vissza egy pillanatra az Ilisszosz partjára, ahol, mint tudjuk, Szókratész elfordul a varázslatos tájtól, mert kizárólag az érdekli, hogy vajon ő egy szörnyeteg-e, vagy pedig az istenekhez hasonlító kreatúra. Gyönyörűséggel olvassuk ezeket a sorokat, mulatunk Szókratészen, de fájdalmas zavart is érzünk, ha arra gondolunk, hogy a legbölcsebb ember Athénben egyedül csak a lehetetlenre függeszti a tekintetét, miközben a lehetségest a háta mögött hagyja. Platón itt Szókratészt bolondnak, bohócnak ábrázolja. Nem azért, mert az elérhetetlenre törekszik, hiszen éppen ez a tragikum nála, hanem mert semmi más nem érdekli, csakis a lehetetlen.

Vajon milyen pozícióból, milyen perspektívából ábrázolható Szókratész, az ironikus, a moralista; bolondnak vagy inkább bohócnak?

Bevezetésképpen, de ígérem, hogy ma utoljára, megint csak visszatérnék a kezdethez, azaz a *Lakomá*hoz.

Benardete, mint már említettem, e mű komikus voltát emeli ki, különösen a beszédeket tartja parodisztikusaknak. De szerintem, a műben nem a parodisztikus beszédek a legkomikusabbak, hanem az, ahogy Diotima Szókratészt bevezeti Erósz titkába. Ne felejtsük el, hogy Benardete szerint itt ábrázolja Platón Szókratész nevelési regényének utolsó állomását! Benardete – többek között – azt írja Diotima beszédéről, hogy ez „két részre oszlik, ami alátámasztja, bizonyítja a különbséget az Erószra vonatkozó igazság és az Erószról való hamis tudás között."[6] Benardete nem tette hozzá – bár talán máskor megtette, amiről nem tudok – azt, ami számomra magától

[6] Uo. (Az idézett részlet vélhetően a szerző fordítása.)

értetődik. Diotima, a boszorka, maga is egy paródia, méghozzá Parmenidész istennőjének paródiája. Ezért oszlik Diotima beszéde két részre: az első az igazságot mondja el Erószról, míg a második az igazságot az Erószról szóló téves vélekedésekről. Azonban – és ez a költő Platón szellemességének elismerése – minden filozófus tanítónője úgy beszél, ahogy a filozófus beszél, akinek ő a tanítónője. Parmenidész költeményének istennője azonnal autoriter kijelentő mondatokban szónokol, míg Szókratész tanítónője először kérdezget, ahogy tanítványa szokott, s csak azután folytatja a beszédét parmenidészi szellemben. Diotima beszédének parmenidészi része egy beavatás vagy felavatás. Itt ugyan nincs fényes hintó, de felemelkedés, az van, a láthatatlan égi lajtorján való felkapaszkodás az igazság fénye felé. Ez Szókratész Diotima által való beavatásának tragikus aspektusa. De ezt azonnal követi a komédia. Diotima beszédének legmulatságosabb része az, amikor Erószt úgy írja le, hogy mindenki Szókratészre ismerjen. De hogyan ismerhetnek Szókratészre, mikor állítólag egy privát érintkezésről volt szó, a bölcs boszorkány és Szókratész között? Ne felejtsük el, hogy Szókratész meséli el a Diotimára vonatkozó történetét, egy éjszakai mulatság karneváli forgatagában, ahol az ő kivételével már mindenki ittas (ha még nem is annyira, mint később lesz), s így ő, az egyetlen józan ember, már és még megengedheti magának, hogy viccelődjön, miközben elmeséli a Diotimával való találkozását, azt hitetve el, hogy a tanítónője őt írta le Erósz személyében. Már megengedheti magának, hogy keverje az arisztophanészi komédia szellemét a saját iróniájával és önirónia, és még azt is megengedheti magának, hogy a komédiával valami komolyat mondjon, mert a vigadók még nem olyan részegek, hogy ne értsék meg az ebben rejlő komolyságot.

Azonban persze tudjuk, hogy nem Szókratész, hanem Platón írta ezt a történetet, ő diktált Szókratésznek, ő ábrázolta Diotimát a parmenidészi istennő paródiájaként, ő beszélte el, hogy hogyan avatta be Diotima Szókratészt Erósz titkaiba, de ő meséli el a felemelkedést is, az aszcenzió útját a transzendencia felé. Ő adja a feltétlenségre való platóni vágyódást Szókratész szájába, ahogy tőle származik Erósz komikus leírása is, hogy mindenki Szókratészre ismerjen Szókratész saját előadásában.

E rövid és látszólagos kitérő után hadd ismételjem meg újra azt a kérdést, mely végigvonult ezen az egész előadáson: milyen perspektívából lehet Szókratészt, az ironikust és moralistát bolondnak és bohócnak (is) ábrázolni? Mert úgy tűnik – legalábbis a *Lakomá*ban, a *Phaidrosz*ban és a *Philebosz*ban, de hellyel-közzel más dialógusokban is –, hogy Platón Szókratésze bohóc és bolond, ha mindenkor nemes bohóc és bolond is. Az közhely, hogy Szókratész ironikus volt. Az ironikus önmagát is ironizálja – ez magától értetődik. De Szókratész számos komikus vonása nem illik bele ebbe a képbe. Nem saját szemében, hanem a másik szemében, a költő szemében nevetséges. Benardete felsorol néhány esetet, amelyeket még a legvaskosabb önirónia sem tesz evidenssé.

Állandóan emlékeztetem önöket arra, hogy ezeket a dialógusokat Platón írja, hogy ő a poéta a filozófus álarcában és a filozófus a poéta álarcában. Ő az, aki összehozza a dialógusok szereplőit, ő diktálja a beszédeiket, Szókratész kérdéseit is beleértve, s ez akkor is így van, ha a modelljeit (különösen a Szókratész nevű modellt) állandóan látja a lelki szemeivel. Egyetlen jó portré sem pontosan olyan, mint a modellje, mivel minden jó portré belevisz valamit a festő lelkéből a képbe, hiszen a festő szemével nézzük a modellt. Nem akarok itt belemenni a jegyző és a festő viszonyának megvitatásába (a *Philébosz*ban). E helyett inkább röviden Benardetet idézem: „Az álmodónak semmi más nem áll rendelkezésére, mint az írnok és a festő, míg az őrült felmondja az érzékek és az emlékezet szolgálatát. Minden szókratészi kérdezgetés mögött egy távoli jelenet rejtőzik, melyről nem tudjuk igazán, hogy micsoda. A beszélgető gyakorta egy kísértettel áll szemben. Mindez figyelmeztet bennünket arra, hogy ne higgyük, hogy Szókratész minden következtetése telitalálat. De ha Platón az írnok, vajon ki a festő? A festő, úgy hiszem, magukat a beszédeket színezte ki."[7] Én ehhez hozzátenném: a szem azt ábrázolta, amit látott, az álmot, de az álom az írnok és a festő álma volt. Meg kell kérdeznünk: miféle szem látott itt, és milyen álmot látott az írnok?

[7] Uo. (Az idézett részlet vélhetően a szerző fordítása.)

A 19. században Søren Kierkegaard írt egy szép könyvet az irónia fogalmáról. Részletesen elemezte a platóni dialógusokat, elsősorban a koraiakat, amelyekben (úgy tudjuk), Platón Szókratésze még közelebb állt a modelljéhez. Kierkegaard itt az irónia három típusát különbözteti meg.[8] Szókratész mindhárom típus mestere volt, de ezek közül a harmadik volt a legfontosabb. Valaki ironizálhat úgy, hogy komolyan mond valamit, de tréfásan gondolja, aztán úgy is, hogy tréfásan mondja, de komolyan gondolja, végül úgy is, hogy magát a mindennapi világot tréfaként fogja fel. Kierkegaard szerint a szókratészi irónia szolid alapra épül, az etika alapjára. Erről az alapról engedi szabadon Szókratész az ironikus kérdezgetést. Szókratész – így mondja Kierkegaard – moralista volt, s ennek bázisán volt ironikus. Az irónia az a démon, amely az esztétikai és az etikai között közvetít. Szókratész, az irónia démonja (ahogy Diotima is mondhatta volna) közvetítőként volt ironikus démon. Az esztétikai szféra, azaz Szókratész mint Erósz, az etikai szférával állt állandó kölcsönviszonyban. Az ironikusnak persze szüksége van legalább egy beszélgető társra, aki, megérti, hogy mire is céloz. Az irónia is egy maszk, de olyan maszk, amely mögé be lehet pillantani, ha felfogjuk a szavak üzenetét. Nem lehet valaki ironikus – így mondja Kierkegaard –, ha nincs egyetlen ember sem, aki megérti, vagy legalábbis megértheti a rejtett üzenetet. Mellékesen teszem hozzá, hogy Kierkegaard beszél egy másfajta irónia-felfogásról is, a romantikus iróniától, amelynek nincsen szilárd bázisa. De az efféle irónia nem szókratikus, s így nem kell a továbbiakban törődnünk vele.

Ugyanakkor Kierkegaard beszél egy másik – szintúgy közvetítő – magatartásról is, amely képes valamit vagy valakit nevetségessé tenni, és ezt a köztes magatartást nevezi humornak. A humor embere nem az esztétikai és az etikai, hanem az etikai és a vallásos magatartás vagy szféra között közvetít. Szemben az ironikussal, a humoristának – a szó kierkegaardi értelmében – nincs szüksége egyetlen beszélgető társ megértésére sem, nyugodtan megvan a maga teljes

[8] Lásd: Søren Kierkegaard: Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészre. In. *Søren Kierkegaard írásaiból*, Gondolat, 1982. Veress Miklós, Dani Tivadar és Valaczkai László fordítása

inkognitójában. Ha egyáltalán kommunikál, ezt mindig esztétikailag teszi, indirekt módon, különböző karakter-maszkokon keresztül. A humor emberének perspektívájából, még az ironikus és az önironikus karakter is – minthogy az esztétikai és az etikai között közvetít – mulatságos lehet a maga végességében.

A kierkegaard-i modellt követve hajlok arra a feltevésre, hogy Platón valamikor, talán a *Lakomá*tól, talán az *Az állam* második könyvétől kezdve (bár ez ebben az összefüggésben mellékes) az irónia szféráját elhagyva, a humor szférájában rendezkedett be. Szókratész ironikus volt, és Platón ilyennek is ábrázolja, de Platón a humor emberévé vált, és ezzel megváltozott a perspektívája is.

Ezen azt értem, hogy indirekt módon kommunikál velünk. A *Phaidrosz*ban és a *Philéboszb*an például Platón nemcsak ironikusnak és önironikusnak ábrázolja Szókratészt, hanem magát az iróniát és az öniróniát is humorral kezeli. Az a Szókratész, aki semmit sem akar megismerni önmagán kívül – a humor perspektívájában áll. A *Philéboszb*an Platón Szókratészt ironikusként ábrázolja, pl. mikor a 23d-ben önmagát nevetségesnek írja le. De amikor az álom nélküli alvás kerül szóba, mint fájdalom és gyönyör nélküli áldott állapot, ez már sem iróniának, sem öniróniának nem tekinthető. Ahogy Benardete írja: „A legostobábbak és a legfékezhetetlenebbek azt tekintik életük céljának, hogy a gyönyör és fájdalom keveréke létrehozza a vágyat a lélek és a test elválására. Mi ez, ha nem a filozófia szókratészi meghatározásának kigúnyolása a *Phaidón*ból, mely szerint az a meghalás és a halott-lét gyakorlása. Csodálkozva kérdezhetjük, hogy minek köszönhető ez a furcsa párhuzam".[9] Eddig Benardete. S én hozzátenném, hogy ez a valóban furcsa párhuzam, amely csak a humor emberének tollából származhatott.

Úgy tűnik, mintha Platón nem az iróniával határolta volna el magát Szókratésztől (ahogy másoktól is), hanem a humorral – annak kierkegaard-i értelmezésében. A humor megértőbb, mint az irónia, kevésbé harapós. Platón szabadjára engedi a maga Szókratészét, hogy

[9] Seth Benardete: *On Plato's* Symposium / *Über Platons Symposion.* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994. (Az idézett részlet vélhetően a szerző fordítása.)

az kedve szerint ironizálja mindazokat, akik megérdemlik: a gondolattalanokat, az előítéletek bolondjait, a tudatlanokat, akik azt hiszik, hogy mindentudók, a féltékeny és hiú figurákat. De ő maga erre a Szókratészre egyre inkább humorral tekint. S nemcsak őt, hanem egyéb maszkjait is, mint Theaitétoszt és Phaidroszt – az utóbbit a róla elnevezett dialógusban. Az etikai és a vallásos szféra vagy magatartás szürke zónájából Platón nemcsak az ironikus, hanem a köznapi tisztességes embereket is, a tanulókat is, humorral kezeli. És itt nemcsak azokról van szó, akik az etikai és esztétikai között lavíroznak, hanem azokról is, akik szigorúan az etikai talaján állnak.

Úgy tűnik, mintha visszatértem volna Nietzsche Platón karikatúrájához. Íme a metafizikus Platón, az aszkétikus pap, aki inkább szemita, mint görög. Azonban nem ez az, amit mondani akarok.

A vallásos szféra Platónnál, úgy érzem, nem metafizikai. Az első metafizikus szerintem Arisztotelész volt, s ugyanő volt az, aki a filozófia nyelvét, ezt az érvelő- demonstráló prózai nyelvet jóval több, mint két ezredévre megalapozta. (De ez most mellékes.) Amit Kierkegaard vallásos szférának vagy magatartásnak nevezett, az egy viszony, az ahhoz való viszony, amit transzcendenciának nevezünk. Talán a *Parmenidész*ben kifejtett első hipotézis – melyet a neoplatonista misztikusok oly nagy előszeretettel idéznek, és amely szerint az Egy a Lét felett áll – is ezt az üzenetet hordozza. De még ennél is sokkal fontosabb a soha be nem fejezett, soha be nem végzett aszcenzió, a felemelkedés platóni gondolata. Ezt az aszcenzió egy olyan végtelen vágyódás, mely arra késztet bennünket, hogy mindent magunk mögött hagyjunk, bár a célt nem érhetjük el. Hiszen tudjuk, hogy nem tudunk semmit, s ez a tudás nem segít. Az előadás elején említettem, hogy Benardete szerint (s én ebben egyetértettem vele) Platón nem önmagát akarta megismerni, hanem inkább másokra volt kíváncsi. De – vethetnénk ellenünk – a másokban is önmagát ismerte meg, azaz önmaga különböző lehetőségeit. Ez igaz, de sietve hozzá kell tennünk, hogy ő mindenekelőtt a másikat akarta megismerni, a mást, ami más, mint önmaga, amire vágyódunk, amit a filozófia szolgál, bár reménytelenül.

Lehet, hogy túlmodernizálom Platónt, de én ebben a transzcendenciához való viszonyban az egzisztencia-filozófia alapmagatartását vélem felfedezni. Szerintem Platón az athéni polisz utolsó filozófusa, aki úgy látta, hogy a világa hanyatlóban van, és ezért keresett helyette egy olyan szilárd pontot, egy olyan talajt, amelyre az erkölcs és politika világa szilárdan felépíthető, de nem talált mást, mint a végtelen törekvést e szilárd pont felé. Fölelevenítette az athéni polgárok és néhány idegen beszélgetését, hagyta, hogy mondják a magukét, a karakterük szerint: hagyta, hogy elbeszéljenek néhány régi mítoszt (melyeket aztán a saját variációiban mondatott el velük), és aztán még néhány új mítoszt is a szájukba adott. Ezek a karakterek mind maszkok voltak, és közvetlenül vagy számos közvetítéssel engedték szabadjára egy, a maga végtelen vágyától hajtott lélek utazását.

Egyetlen mentségem erre az interpretációra, hogy már a húszas éveimben is így láttam Platónt és valami effélét írtam róla. Így a Platón-portrém, melynek mostani változata sokat köszönhet Benardete interpretációjának, nem hasonlít Nietzsche Platón-képéhez. Nemcsak azért nem, mert Platónban nem egy metafizikust látok, hanem egy olyan embert, aki, talán először a görögség világában, személyes viszonyt épített ki a transzcendenciához, amit talán ő is fedezett fel, de nem azért, hogy meghatározza a meghatározhatatlant, hanem hogy felkeltse a vágyat arra a repülésre, amely soha céljához nem ér, s amit ő utána filozófiának szoktunk nevezni. Már csak azért sem, mert én úgy hiszem, hogy nincs az a pszichoanalitikus kezelés, mely képes lenne arra, hogy Platón arcáról letépje a maszkokat. Ez a humoristák közös sorsa. Az ironikus is maszkot hord, de (mint ezt már említettem) feltételezi, hogy jelen vagy jövőbeli beszélgető társai között lehet valaki, aki elkapja a felé dobott labdát, aki összekacsint vele, a maszkja mögé lát, s akivel együtt tud majd mulatni az emberek bolondságán. Az ironikusnak vannak barátai, igazi tanítványai, akik szeretik, azért szeretik, ami. Szókratészt, az erotikusan karizmatikus bohócot ma is lehet szeretni.

A humorista azonban teljességgel beburkolódzik a maga inkognitójába. Magányos, összezárva saját titkaival, melyeket maga sem ismer, de nem erotikus démon. Csak a maszkjain keresztül talál majd szerelmes követőkre. Az egyetlen Erósz, mely követőit meg fogja

ragadni, poézisének Erosza lesz. Ahogy valaha Ficino mondta[10]: Platón a költői démon megszállottja volt, és nem hozzá, hanem költeményeihez írjuk örökös lábjegyzeteinket. A költő maszkja mindörökre elfedi az arcot. Drága áron fizette meg Platón a halhatatlanságot: a poéta a filozófus álarcában, a filozófus pedig a poéta álarcában jelenik meg.

Mi leszünk mulatságosak, mi több, nevetségesek, ha valaha is azt hisszük, hogy most már végre megértettük őt.

[10] Ficino: *A szerelemről. Kommentár Platón Lakoma című művéhez.* Fordította és az utószót írta Imregh Monika, Arcticus, Budapest, 2001.

BŰN SZANKCIÓK NÉLKÜL[1]

I

A magyar „bűn" szó nem fejezi ki pontosan azt, amiről beszélni szeretnék. Míg a német különbséget tesz *Sünde* és *Verbrechen* vagy *Schuld* között, az angol *sin* és *transgression* vagy *guilt* között, a magyar ezt a különbségtevést nem ismeri. A német *Sünde* vagy az angol *sin* szavak minden további magyarázkodás nélkül is bibliai-teológiai asszociációkat idéznek, míg a magyar „bűn" szó esetében további magyarázkodásra van szükség. Így például a magyar nyelvű bíróság azt dönti el, hogy valaki bűnös-e vagy ártatlan, míg az angol nyelvű nem hozhat döntést arról, hogy a delikvens vajon *sinner*-e vagy sem, mivel ennek eldöntése nem a világi bíróság *kompetenciájára* tartozik.

Ebben az előadásban a magyar „bűn" szót az angol *sin* vagy a német *Sünde* értelmében fogom használni, azaz nem jogi kifejezésként. Ez nem jelenti azt, hogy ebben az értelemben egyes elkövetett bűnök nem vonhatnának maguk után jogi szankciókat. Vagy ha nem is jogi szankciókat, de esetlegesen társadalmi szankciókat. A bűnt azonban nem az teszi bűnné (és az ebben az értelemben vett bűnösséget bűnösséggé), hogy szankciókat von maga után. Ez a fajta bűn magának és magáért valóan bűn, függetlenül attól, hogy szankcionálják-e vagy sem.

A 20. század filozófiájában sok szó esett a politikai teológiáról. Carl Schmitt, Karl Löwith és sokan mások vezették be a teoretikus közgondolkozásba: szerintük a modern politikai gondolkodás alapkategóriái teológiai eredetűek. Michael Löwy a századelői radikális, elsősorban kommunista szótárában azonosított messianisztikus, eszkatologikus fordulatokat. A teológiai bűnfogalom világiasítása, amiről később beszélni akarok, a politikai teológiának részben

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: A bűn* című konferencián, a szegedi 'Csillag börtönben' 2004 május 13-án.

feltétele, részben következménye. De nem csak a politikai teológiában játszik szerepet, hanem áthatja a modern ember egész gondolatvilágát. Mind az individualizmus hitvallása, mind a szenvedély megértése és értelmezése a széles értelemben vett bűn fogalma körül forog.

* * *

Az a bűn, amelyről beszélni fogok, többnyire nem egy konkrét bűntett, bár kifejeződhet konkrét bűntettekben is. A legegyszerűbb, ha elsőként a mindenki által jól ismert tízparancsolatot veszem szemügyre.

Bármely parancsolat megszegése bűn, amennyiben Isten Törvényével, azaz akaratával való szembeszegülés. Bűnös az, aki eltávolodik Istentől. Minél inkább távolodik el valaki Istentől, annál inkább válik bűnössé. Többnyire nem egyetlen tett teszi az embert bűnössé, hanem az Istentől való elszakadás, eltávolodás, azaz egy folyamat. Az egyes bűntett akkor tesz valakit bűnössé, ha éppen ez az eltávolodás fejeződik ki a tett által. Például: „Ne csinálj magadnak faragott képet..." - így szólít meg a második parancsolat. A parancsolat tehát a folyamatosságra vonatkozik, az ember soha ne imádjon ember vagy állat formájú bálványokat. Az aranyborjút imádók tehát bűnösök voltak, de Áron, aki megengedte, sőt megszervezte az aranyborjú felállítását, mégsem volt bűnös, mert ő nem imádta a bálványt, mert nem az Istentől való eltávolodás motiválta. Aki nem szenteli meg a Szombatot, az bűnös, mert eltávolodik Istentől, de Jézus jól értelmezte a parancsolatot: aki életet ment vagy gyógyít ezen a napon, az nem szegi meg a parancsot, hiszen nem távolodott el Istentől, ellenkezőleg. Tehát nem bűnös.

Az Isten ellen elkövetett bűnök felett Isten ítélkezik, míg az emberek ellen elkövetett bűnök esetében az emberek is ítélkezhetnek, bár nem okvetlenül teszik. Miután a gyilkosság, a lopás és a házasságtörés nemcsak bűnök, hanem egyben bűntettek is, ezért a tízparancsolatot közvetlenül követő törvénykezésben fel is sorolják az elkövetőket sújtó szankciókat. Amikor azonban az emberek ellen elkövetett bűnök nem konkrét bűntettek, akkor egyedül és kizárólag csak Isten jutalmazhat vagy büntethet. Így, aki anyját és apját tiszteli, annak

hosszú élete lesz, vagy lehet a földön. A tízedik parancsolat – a keresztény Tízparancsolatban a kilencedik és tízedik parancsolat – pedig az irigység vagy inkább a *ressentiment* bűnét tiltja, ez pedig magatartás-bűn és nem bűntett. Bár Ágoston értelmezése szerint azért bűn, mert az irigység tettleges bűnökre motivál, a Tízparancsolat szerint már a gonosz érzés is az Istentől való eltávolodás jele, tehát bűn.

A bűn nem pusztán az egyén tettére vonatkozik. Ha egy generáció eltávolodik Istentől, akkor az egy bűnös generáció. Isten harmad- és negyedíziglen bünteti meg azokat, akik ellene vétkeznek. Vannak bűnös korszakok, sőt radikálisan bűnös korszakok is. Ilyen radikális bűnbe esett az első emberiség, melyet Isten a vízözönben el is pusztított. Bár Isten megbékült az emberiséggel és megígérte Noénak, hogy azt többé el nem pusztítja, a bűnös városok, mint például Szodoma és Gomorra ezután is tűzhalállal lakoltak. Amikor a próféták és a hívők, Ámosztól Kierkegaard-ig, kérdőre vonják Istent, amiért az elpusztítja a jókat a rosszakkal együtt, akkor ezt az összefüggést erősítik meg. Egy olyan generációban, amely eltávolodik Istentől, sem mindenki bűnös. De ha a nagy többség az, akkor az emberi igazságszolgáltatás is a visszájára fordul, mert akkor az emberek törvényszékei a bűnösöket jutalmazzák, és az ártatlanokat büntetik; ezért az ilyen esetekben csak Isten szabhat ki igazságos büntetést. Az egész generációra szabja ki. A túlvilági jutalmazás viszonylag késői gondolata ezt a súlyos ítéletet van hivatva korrigálni.

A modern világ kezdetén a bibliai bűnfelfogás értelmezése sokszorosan módosult. Részben fellazult, részben ellenkezőleg, merevebbé vált. Hadd hivatkozzam Machiavellire és Shakespeare-re egyrészt, Lutherre másrészt.

Machiavelli esetében a bűn fogalma kétszeresen is relativizálódik. Az ő világában az Isten ellen elkövetett bűnök egyáltalán nem léteznek. Nincs önmagában vett – intrinzikális – bűn, csak bűntett. Bűntettnek minősülhet azonban a jó vagy a helyes tettől való tartózkodás is, amennyiben káros következményekkel jár magunkra és másokra nézve. Ebben az esetben maga a tett következménye a szankció: az élet, jobban mondva a történelem szabja ki a büntetést. Ahogy Hegel kifejezte: a világtörténelem a világítélőszék. A jó követ-

kezmény már önmagában is felmentés. Nem az ártatlant menti fel az élet, hanem a vakmerőt, a bátrat, az elszántat. Ez a gondolat a 19. században mind az irodalomban, mind pedig a filozófiában felerősödik, többek között Hebbelnél és Nietzschénél.

Shakespeare világa ennél bonyolultabb, és itt csak néhány vonására utalhatok. Nála egyedül Isten ellen nem lehet bűnt elkövetni. Nem a hitetlenség a bűn, hanem az immoralitásból fakadó bűntett. Ha valaki nem tiszteli apját és anyját, attól még nagyszerű ember lehet, mint Júlia vagy Desdemona. Azonban az emberek ellen elkövetett bűn egyszerre és egyúttal Isten ellen elkövetett bűn is. A gyilkosok áldozatai a „királyok királyához" föllebbezhetnek. A két főbűn Shakespeare-nél mindig két bűntett: a gyilkosság és az árulás, az utóbbiba a hamis esküvést is beleértve. Tehát Shakespeare tragédiáiban sem az emberi igazságszolgáltatás szankcionálja a bűnös tettet, holott a két fő bűntett mindig a Tízparancsolat két parancsolatának. „Ne ölj", „Ne tégy felebarátod ellen hamis tanúbizonyságot" – a megszegése. A szankció itt is elsősorban a tett következménye, a történelmi igazságtevés, vagy (hacsak módjával is) a lelkiismeret-furdalás. Azért módjával, mert Shakespeare-nél a nagy bűnös démonikus, nincs lelkiismerete. Arról a bizonyos bűnös generációról van szó, melyben a jó is elpusztul a rosszal együtt, de a rossz is elpusztul, méghozzá saját bűne következtében. Shakespeare, hacsak halványan is, megőrzi a kegyelem eszméjét mint írt a gonosz generációkban elpusztuló jó embert ért igazságtalanságra. Ennek a kegyelemnek a forrása elsősorban a jó lelkiismeret. Machiavellivel szemben Shakespeare nem relativizálja a bűnt. A jó és ártatlan ember akkor is jó és ártatlan, ha tettei vészes következményekkel járnak magára és másokra nézve. Hozzátenném, hogy szemben a tragédiákkal a vígjátékok világában a törvény vagy a közvélemény is szankcionál. A komédiák esetében tehát nem beszélhetünk bűnről, szankciók nélkül. Mi több, a bűnnek itt nem kell okvetlenül bűntettekben kifejeződnie. A tizedik parancsolat megszegőit többnyire kinevetik. És a kinevetés is szankció.

Heidegger 1921-es vallásfilozófiai előadásaiban azt mondja, hogy a bűn kérdésében Szent Ágoston Pál-értelmezése befolyásolta az egész keresztény gondolkodást. Ebből én a reneszánszban ugyan keveset látok, de mindez teljesen igaz, ha Lutherre és Kálvinra

gondolunk, vagy akár jelentős filozófusokra is, különösen a klasszikus német filozófiában.

Az örökletes bűn ágostoni gondolatához való visszanyúlás ismét középpontba állította az Isten ellen elkövetett bűnöket, azokat, amelyeket csak az isteni törvény tilt, de nem az emberi törvény. Tehát azokat, amelyeket csupán Isten szankcionál közvetlenül vagy a bűntudat közvetítésével. Elég, ha Kierkegaard apjának jól ismert történetére utalunk. Ez a reménytelenül szegény, elnyomorított jütlandi parasztgyerek, kamaszkorában egy dombtetőn megátkozta Istent. Ettől kezdve rettenetes bűntudat gyötörte. Azért kínálta fel áldozatként fiát, Sørent, az ő Izsákját, Istennek, hogy levezekelhesse a bűnét.

Az Ágoston-reneszánsz ismét középpontba állította minden ember bűnösségének gondolatát. Már azáltal is bűnösök vagyunk, hogy bűnös tettből, koituszból születünk. Szexualitásunk maga, vágyaink és élvezeteink bűnünk következményei, s ugyanakkor forrásai, akkor is azok, ha ezt a bűnt házasságon belül követjük el. Ágoston egy olyan nemi szervről álmodozott, melyet úgy mozgathatnánk, mint a karunkat, teljesen akaratlagosan, a vágy és a gyönyör érzése nélkül. Az eredendő bűn érzéki természetünkben lakozik, büntetése a bűntudat és a szorongás. Ezt a bűnt sem a törvény, sem a társadalom nem szankcionálja.

Ebben a rövid áttekintésben arra az előzetes következtetésre jutottam, hogy minél inkább a bibliai vallások szellemében gondolkozik valaki, annál nagyobb szerepet játszik gondolkodásában az Isten ellen való bűn, amelyet egyedül Isten szankcionál. És minél kevésbé gondolkozik ennek a hagyománynak szellemében, annál inkább véli úgy, hogy az emberek ellen elkövetett bűntettek azok, amelyek az embert bűnössé teszik. Ezeket a tetteket pedig bünteti a törvény, a világ vagy a történelem ítélete, s esetleg a lelkiismeret.

A 19. században meghalt Isten; pontosabban szólva e század kiemelkedő radikális gondolkodói és írói így értették meg és értelmezték a világukat. Heine, Nietzsche, Dosztojevszkij, Ibsen, Freud és még olyan sokan mások próbáltak megbirkózni ezzel a megrázó élménnyel és gondolattal. Dosztojevszkij, a vallásos ember számára, „Isten halála" a morál összeomlásával volt egyenlő, Nietzsche hol nagy felszabadulásként ünnepelte, hol a dekadencia és nihilizmus

újabb szakaszára ismert benne. Heine nem foglalt egyértelműen állást, míg Ibsen vagy Freud Isten halálát kész tényként regisztrálta.

Itt azonban egy paradoxonba ütközünk, amelyet sokszor kimondunk, anélkül, hogy elgondolkoznánk rajta. Ezt a paradoxont én abban látom, hogy pontosan azok az írók és gondolkodók, vagy akár az ő dilemmáikat megfogalmazó irodalmi karakterek, akiknek az életében vagy műveiben Isten már semmilyen szerepet nem játszik, éppen azok keltik életre, méghozzá teljes fegyverzetében a bibliai bűnfogalmat. Éppen az ő műveikben és életükben foglalják el a fő helyet az Isten ellen elkövetett bűnök, a szankció nélküli bűnök, és szorulnak háttérbe vagy értékelődnek le az emberek ellen elkövetett bűntettek, főleg azok, amelyeket tilt a törvény vagy elmarasztal a társadalmi ítélkezés. Itt szekularizálódik a bűn bibliai fogalma, méghozzá úgy, hogy megőrzi eredeti struktúráját, miközben tartalmilag kiüresedik, azaz bármely tartalommal megtölthető, s így puszta formává válik.

Nem kell hosszasan igazolni, hogy az öröklétes bűn gondolata nem idegen a szigorúan ateista Freudtól. Az ő pszichoanalitikus mítoszában az ősatyának a fiai által történt meggyilkolása az a bűn, melyet azóta mindig megismétlünk. S nemcsak akkor érzünk szorongásos bűntudatot, ha ténylegesen megismételtük azt a bizonyos tettet, ahogy állítólag Izrael népe ténylegesen megismételte, mikor megölte Mózest, hanem akkor is, ha csak vágyunk rá, vagy megfordul a fejünkben. Az utóbbi esetben a neurózis maga a szankció. Itt is öröklődik a bűn, csak nem a spermium által, mint Ágostonnál, de ugyancsak valamiféle bio-pszichológiai, nehezen értelmezhető, de mindenképpen valamiféle „természetes" úton. Sokat beszéltek Freud állítólagos lamarckizmusáról, s bár ezt az értelmezést végső soron nem tartom jogosultnak, kétségtelen, hogy az öröklődés sorsként vagy végzetként való értelmezése nem volt teljesen idegen Freud eszmevilágától. Hogy az apa bűne a fiúra száll, amúgy is a 19. századi irodalom egyik kedvenc témája volt. Gondoljunk csak Oswaldra vagy Rankra Ibsennél (*Kísértetek, Nóra*). Mind Oswald, mind pedig Rank öröklött vérbajban hal meg fiatalon. Tehát: „Megbüntetem az atyák vétkét a gyermekekben". Az ártatlan fiú az apja vétke miatt pusztul el. Nem Isten büntet persze, hanem a test, a biológiai fátum.

Sokat elemezték a korai 20. század baloldali mozgalmainak messianizmusát, többek között Michael Löwy. Ami a bűn-problematika szempontjából ebben elméletileg érdekes, az az eszkatonként felfogott bűnös világkorszakra, a megváltás előszobájára vonatkozik. Lukács is sokat idézte Fichte híres mondását, mely szerint a mi korunk, azaz a modern kor, a kiteljesedett bűnösség korszaka. A tökéletes bűnösség nem annyit jelent, hogy több bűntettet követnek el most, mint ennek előtte, ebben az esetben ugyanis tartalmilag fel kellene sorolni azokat a bizonyos bűntetteket. Egy fél évszázaddal később ez a felsorolás már könnyen lehetséges lett volna, ha csak Hitler és Sztálin tetteire gondolunk. Azonban a gondolat feltalálói és megismétlői nem éppen efféle rémtettekre gondoltak. A bűnös korszak meghatározása formális volt. A tömegtársadalom, a középszerűség, azaz talán éppen a nagy bűnök hiánya az, ami a modern kort a kultúra-kritikusok és messianisztikus ateista gondolkodók szemében a tökéletes bűnösség korszakává teszi. Azért vagyunk radikálisan bűnösök, mert hiányzik korunkból a nagyság. Az a világ pedig, amelyben hiányzik a nagyság, megérdemli, hogy elpusztuljon, és el is fog pusztulni. Lehet a „tökéletes bűnösség korszakának" gondolatát úgy is értelmezni, hogy ez a kor kicsinyességével eltávolodott Istentől, méghozzá jobban, mintha nagy bűnökben lett volna vétkes, de úgy is, hogy önmagától távolodott el, azaz a saját immanens rendeltetésétől, méghozzá azzal, hogy elpuhult, s gyáván elfeledkezett a nagy ember (az emberfeletti ember) elhivatottságáról.

Ibsen két viszonylagosan fiatalkori drámai költeménye, a *Brand* és a *Peer Gynt* például e köré a kérdés köré épül, bár más-más módon. Miután Ibsen lényegében azonosul Brand alakjával, Peer Gyntöt pedig iróniával ábrázolja, Brand hitvallását nyugodtan tulajdoníthatjuk a szerzőnek, míg Peer esetében jobb lesz óvatosan eljárni.

Brand lelkész, az ő esetében a bibliai olvasmányokból táplálkozó abszolút szenvedély nem tűnik „szekulárisnak", legalábbis első pillantásra nem. De ha egy kicsit mélyebben elgondolkozunk a szavain, úgy érezzük, hogy itt nem az Istent követő, hanem az ellene lázadó, az önmagát istenítő ember hangja szólal meg. Így például a III. felvonásban, amikor felesége, Ágnes azt mondja Brandnak, hogy az ő

abszolút mércéjével mérve mindenkit elér az ítélet, Brand így riposztozik:

El, bár senki sem tudja: kit. De lángbetűkkel hirdetik, légy hű a végsőkig, s' az élet Koronája akkor a tiéd lesz. Nem elég a hideg verítéked, csak ha szenvedés tüze marta. Ha nem bírsz, megbocsátja Néked Isten, azt nem, ha nem akarsz.[2].

Majd Ágnes válaszára így reflektál:

Tudd, egy a törvény, semmi más: semmi gyáva megalkuvás. Minden tett bűnös, hogyha félig, vagy csak puszta látszatra végzik. Így van, törvénnyé tenned ezt kell, nem szóval, egész életeddel.[3]

A fiatal Lukács jó érzékkel itt az individualizmus tragédiájáról beszél, egy heroikus individualizmus tragikus sorsáról. Mégis, ez a szöveg tele van szórva bibliai fél-idézetekkel. A lélek kész, de a test erőtlen. Ha a test erőtlen, azt Isten nem bünteti, de ha a lélek nem akar, azt igen. Van azonban egy bökkenő. Ebben az idézetben az akarat nem a bibliai akarat, azaz nem a jó akarása, hanem a „minden" akarása. A mindent vagy semmit jelszavában bicsaklik meg a bibliai idézet. Nem a jót kell Brand krédójában akarni, hanem bármit, az a fő, hogy nagyot és nagyon, mert aki nagyot akar, az élet koronája lesz. Abból, hogy a langyosat kiköpi az Isten, nem következik Brand értelmezése, mely szerint minden tett bűnös, amit félig végeznek el, azaz semmi nem bűnös, amit radikálisan tesznek. S főleg, a bűnnek az én bűnömnek kell lennie, csak az enyémnek. Isten és a Sátán egyugyanazon a hangon beszél itt, azaz Brand, mint ő maga mondja, mindkettő hangján beszél. De hát a Sátán is a vallás teremtménye. Nietzsche is szeretett magára mint Antikrisztusra hivatkozni.

Csak kiegészítésképpen jegyzem meg, hogy a *Peer Gynt*ben Ibsen a Gomböntő szájába ad az előbbihez hasonló szavakat. A bűnhöz is nagyság kell, s ez Peerből hiányzott, ő csak amolyan átlagember volt. Ibsennél talán a legnagyobb bűn filiszternek lenni. A filiszter az, aki

[2] *Brand.* In. *Henrik Ibsen drámák,* Magvető, Budapest, 2003. 75-76. Kúnos László és Rakovszky Zsuzsa fordítása

[3] Uo. 76.

sok kis rosszat és sok kis jót tesz, akiből hiányzik a nagyság. A filiszterek világa a tökéletes bűnösség világa. Ez a meggyőződés Nietzschétől sem állt távol. A bűn így egyre kevésbé etikai, azaz egyre inkább esztétikai fogalommá válik.

Sajátos esztétika ez, mivel mindenekelőtt a szubtilis egoizmus esztétikája. Mi Brand legnagyobb valós bűne? Az, hogy részes fia és felesége halálában, bár nem közvetlenül. Ő sosem gyilkolt, sem nem lopott, sem nem esküdött hamisan, nem is tört házasságot, s nem kívánt meg semmit, ami a felebarátaié. Ő csak feláldozott a saját eszméje-rögeszméje oltárán mindenkit, aki őt szerette. Egyetlen bűne sem von maga után szankciót. Mi több, nem is érzékeli mindezt bűnnek, hanem inkább a saját szenvedésének, az általa vállalt áldozatnak. Ne felejtsük el, hogy Brand számára egyetlen Törvény létezik, az önmagával való azonosság törvénye, a mindent akarás törvénye. Ezt a saját maga alkotta Törvényt ő nem szegte meg. Ő tehát nem bűnös, a szó szerinte mélyebb, és nem filiszteri értelmében, ő csak megszenvedett azért, hogy önmagává váljék. A legrettenetesebb vereség az lenne számára, ha önmagától távolodna el. A *Brand*ban, ahogy a *Peer Gynt*ben is, a saját magunktól való eltávolodás iszonya foglalja el az Istentől való eltávolodás iszonyának helyét. Csak megismételhetem, hogy a struktúra ugyanaz, mint a *Bibliá*ban, de a tartalom immanenssé válik. Az ember, minden ember, önmaga Törvénye és törvényadója kellene, hogy legyen. Az ember, aki a saját Törvényét követi, megistenül. A bűn esztétikai felfogása így közvetlenül az ember istenülésének hitvallásával párosul.

A „Légy önmagad!" hitvallás kétértelműsége a *Peer Gynt*ben játssza az első hegedű szólamát, mert ember legyen a talpán, aki pontosan meg tudja különböztetni, hogy mikor lesz az ember önmaga (ez a nagyság jele), és mikor lesz önmagának elég (ez a kicsinyesség szégyenfoltja). A megkülönböztetés elbizonytalanodása közepette az is kiderül, hogy egyáltalán nem lehet akarni, hogy az ember önmaga legyen. Mikor a darab vége felé Peer végre megkérdezi a Gomböntőt, hogy az a hitvallás, melynek szellemében mindeddig élni óhajtott, valójában mit jelent, a Gomböntő így válaszol: „[...] hát mondjuk azt jelenti, magadon viseled, akár egy táblán, a Mester elrendelését." S mikor Peer megkérdezi: „S ha valaki sosem ismerte föl a tervet, amit

szántak neki?", a Gomböntő így válaszol: „Azt sejtened kell."[4] Íme, megint visszajutottunk a *Bibliához*, az isteni kiválasztáshoz, melyet Isten nem érdem és akarat szerint oszt, amit így akarni sem lehet, csak sejteni lehet. Azt a bizonyos írást, ha van, csupán felismerhetjük, ha bírjuk. Nevezhetjük isteni áldásnak, mint a *Biblia*, a sors szerencsés kockavetésének, mint Nietzsche, a genetikai lottó nyereményének, mint Rawls, vagy *Gunst der Naturnak*, mint Kant – a gondolatmenet szerkezetét tekintve mindegy. Ha az áldásról van szó, akkor a „tudok, képes vagyok, bírok" magasabbra szárnyalhat, mint az „akarok".

Ibsen analitikus drámáiban mindvégig középponti helyet kap a szankciók nélküli bűn gondolata, illetve ezeknek a bűnfogalmaknak az újraértelmezése. Hadd tegyek néhány rövid, pregnáns összefoglaló megjegyzést. Mivel az idézett mondatokat Ibsen különböző drámai karakterek szájába adja, nem úgy fogom idézni őket, mint Ibsen gondolatait, hanem mint a kor bűnről kialakult fogalmainak tipikus értelmezéseit. Hadd kezdjem a *Nórával*. Nóra váltót hamisított, ezzel törvényt sértett, de ez a törvénysértés sem Nóra, sem a szerző szemében nem bűn, már csak azért sem, mert Nóra éppen ezzel a tettel maradt hű önmagához. A nagy leszámolási jelenetben megtudjuk, hogy mi valójában a legnagyobb bűn. „Te meg a papa nagy bűnt követtetek el velem szemben. A ti bűnötök, hogy nem lett belőlem semmi."[5] – mondja Nóra. Majd néhány szóváltással később, amikor férje, Torvald, a gyermekei iránti kötelességeire emlékezteti, így válaszol: „Vannak más, éppen ennyire szent kötelességeim is. [...] A kötelességeim önmagammal szemben."[6] S mikor Torvald a vallást emlegeti, Nóra azt feleli, hogy azt sem tudja igazán, mi a vallás, majd most fogja kideríteni, hogy az számára igaz-e. Az itt megszólaltatott két motívum a későbbi drámákban is mindig karöltve jelenik meg. Valaki elveszti a hitét, nem tudja, hogy érvényes-e a vallás az ő számára, s ugyanakkor a legfőbb bűnének azt tekinti, hogy önmagához hűtlen lett, vagy még nem lépett rá az önmagához vezető útra. E két

[4] Peer Gynt, In. *Henrik Ibsen Drámák*, Magvető, Budapest, 2003. 413. Kúnos László és Rakovszky Zsuzsa fordítása

[5] Henrik Ibsen: *Nóra*, Európa, Budapest, 1976. 85. Németh László fordítása

[6] I.m. Uo. 87.

téma összekapcsolása mélyebb rétegeket tár fel. Arról van szó, hogy a vallás, a hit, a hithez való hűtlenség, számos Ibsen-hős lelkét mélyen érinti, s ezek a hősök ezzel át is veszik a bibliai hit egyik legfőbb motívumát. A bűn vagy bűntelenség mércéje itt is a hűtlenség, azaz a hűség lesz. Mint már említettem, az Istenhez való hűség helyét itt az önmagunkhoz való hűség hitvallása veszi át.

A kötelesség szónak általában rossz csengése van Ibsen drámáiban. Ibsen legkedveltebb női hősei mind mélyen anti-kantiánusok. Ahogy Hilde mondja a *Solness építőmester*ben:

*Ó, hogy utálom ezt az ocsmány, förtelmes szót! (...) Kötelesség – kötelesség – kötelesség. **Maga** nem érzi? Mintha szúrna?*[7]

Hát persze, itt csődöt mond minden kanti hivatkozás a bennem lakó emberiességre, mert ha az a legfőbb kötelességem, hogy önmagammá legyek, akkor minden más kötelesség puszta szó, olyan hideg, mint a késszúrás, az önmagamhoz való hűtlenség.

A *John Gabriel Borkman* az a dráma, amelyben az Ibsen-hősök bűn-értelmezésének szinte minden fajtája felvonul. A dráma alapkérdése az, hogy mi a legnagyobb bűn. A karakterek beszélnek, keresik a kérdésre a választ: arra, hogy a másik ember mivel követte el a legnagyobb bűnt ellenük, és hogy nekik maguknak mi a legnagyobb bűnük. John Gabriel Borkmanról tudnunk kell, hogy ő, a bányász fia, egy *self-made man*, aki mint bankár elsikkasztotta a befektetők összes pénzét, s ezért börtönbe került. Ízig-vérig modern történet ez. A sikkasztó és a világuralmi ambícióktól fűtött bankár a maga törvényszegését nem tekinti bűnnek, s érdekes módon senki sem látja annak az egész darabban. (Mellékesen jegyzem meg, hogy a világuralomra törő ember a Krisztus Pantokrátor szekularizált alakja.) Még Borkman felesége, a férjét átkozó Gunhild is csak azért méltatlankodik: „Egyáltalán nem értem, hogy olyan – olyan mérhetetlen szörnyűség lecsaphat egy családra!", majd amikor ikertestvére a beçsapott befektetőkre emlékezteti, ezt így kommentálja: „No igen, de bánom is én! Hiszen **azok** csak pénzt – vagy papírokat – vesztet-

[7] Solness építőmester. In. *Henrik Ibsen színművei*, Magyar Helikon, Budapest, 1966. 1018-1019. Hajdú Henrik fordítása

tek.".[8] Arról van tehát szó, hogy bár Borkmant a törvény megbüntette, nem a voltaképpeni bűnéért büntette meg. A voltaképpeni bűnt, a legnagyobb bűnt, mint Ibsennél mindig, nem lehet szankcionálni, mert a törvény azt nem bünteti.

Milyen bűnökről van itt szó? Borkman:

Tudod-e, mi a legaljasabb gaztett? (...) Nem a gyilkosság. Sem a rablás és az éjszakai betörés. Még a hamis eskü sem. (...) A baráti bizalom kihasználása. [9]

(Egy homályos ügyről van szó, egy barátjának írt bizalmas levélről, amit a másik kifecsegett vagy kiteregetett.) Borkman éppenséggel hű volt önmagához, azaz napóleoni vágyaihoz, rögeszméihez, hogy a világ urává és jótevőjévé fog válni, ha elég pénz és idő áll a rendelkezésére. Borkman többek között a Tízparancsolattal száll vitába, ahogy a kötelesség kanti fogalmával is, méghozzá egy sajátos módon értelmezett machiavellizmus szellemében. Eddig Borkman beszélt a másik ember, a darabban nem szereplő barátja bűnéről, majd az asszony, Ella beszél Borkman bűnéről:

Mert akkor még nem tudtam nagy, szörnyűséges bűnödről (...) Megbocsáthatatlan bűnödről beszélek. (...) Te gyilkos! Halálosan vétkeztél! (...) megölted bennem a szerelmet (...) A biblia valahol egy titokzatos, megbocsáthatatlan bűnről szól (...) A legnagyobb, a legborzasztóbb bűn – a szerelmi érzés kiirtása. (...) Elöktél valakit, akit ***szerettél!*** *(...) Ez kettős gyilkosság! Megölted saját lelkedet, s megölted az enyémet is!*[10]

Ezekre a bűnökre nem találtak ki szankciót, nem is találhattak ki. De azért nem maradnak okvetlenül büntetlenek. Raszkolnyikov, akinek eszmevilága igencsak emlékeztet Borkmanéra, embert ölt, azaz testet ölt, s így el kellett szenvednie a törvény által kiszabott bünte-tést. Borkman lelket ölt, s erre nincsen büntetés.

Mit jelent az, hogy valaki megöli valakinek a lelkét? Hogy megöli valaki valakiben a szerelmet? Lehet persze azt mondani, hogy puszta metaforáról van szó, de Ibsennél ez a fordulat nem metafora. Igenis, az ő világában lehet lelket ölni, ahogy a szerelmet is meg lehet ölni, s ez a legnagyobb bűnök közé tartozik, ha nem maga a legnagyobb bűn. Akinek valaki megölte a lelkét, az csak az árnyéka lesz önmagának, tehát sosem lehet önmaga, vagy – hogy Nietzschét idézzem – sosem válhat azzá, ami. Mivel az ember csak akkor lehet az élet koronája, ha azzá lesz, ami; az, akinek megölték a lelkét, a legfontosabbtól esik el, magától az élettől, holott látszólag él. Nem bír többé akarni.

Ibsen, akinek hősei, mint láttuk, polemizálnak a Tízparancsolattal, nemcsak helyreállítja, hanem középpontba is állítja a test és a lélek dualizmusát. A vallásos hagyományban akkor pusztítja el valaki a másik lelkét, ha elszakítja az Úrtól. Az ember eladhatja a lelkét átvitt értelemben az ördögnek úgy is, hogy senki más nem tud róla. Ilyenkor a halálos bűnnek nincs evilági szankciója. Senki más nem tudta, hogy Borkman megölte Ella lelkét, csak Ella maga. Ez tehát bűn szankció nélkül. A bűn szerkezete megint híven követi a vallási hagyományból ismert struktúrát, bár más tartalommal. Itt csak önmagamhoz tudok hű vagy hűtlen lenni, de ha megölik bennem a lelket, akkor a sátáni tett megfoszt a földi üdvözüléstől.

A bűn, mint vezérmotívum, harmadszor is visszatér, mikor Borkman a két asszonnyal dacolva ezt mondja:

Fönt a teremben kifordítottam és szétszedtem tetteimet... S örökösen ***egy*** *eredményre jutok, hogy csakis – magam ellen vétettem.*[11]

Hogyan értelmezzük mindezt? Talán úgy, hogy ha más ellen vétettem, akkor magam ellen is vétettem? Vagy úgy, hogy azzal vétettem, hogy én öltem meg a saját lelkemet? Vagy úgy, hogy megszenvedtem vétkemért, de nem a börtönnel, hanem azzal, hogy meg-

[8] John Gabriel Borkman In. *Henrik Ibsen színművei*, Magyar Helikon, Budapest, 1966. 1119. Hajdú Henrik fordítása

[9] I.m. 1142.

[10] I.m. 1150-1151.

[11] John Gabriel Borkman In. *Henrik Ibsen színművei*, Magyar Helikon, Budapest, 1966. 1159. Hajdú Henrik fordítása

torpantam elhivatottságom beteljesítése előtt? De akárhogyan is értelmezzük Borkman szavait, minden értelmezés a zsidó-keresztény vallási tradíció valamely gondolatának vagy demonstratív történetének változata. Júdástól egészen Saulig terjed azoknak a férfiaknak a sora, akik megölték a lelküket és megbuktak rendeltetésükben; s egyiküket sem a törvény büntette. Hogy jelentenek-e még ezek a 19. századi mély- és ugyanakkor kétértelmű szubtilitások számunkra valamit, a demokrácia és a tömegtársadalom gyermekei számára, s ha igen, vajon mit, azt nem merném megmondani. Azért választottam előadásom témájául a bibliai bűnfogalom szekularizált változatának históriáját, hogy Tőletek ezt ma megkérdezhessem.

ISTENI IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS, EMBERI IGAZSÁGSZOLGÁLTATÁS[1]

Minden gyerek tudja, hogy mi az igazságosság. Ha a tanító „kivételez" az osztályzásban, akkor a tanító igazságtalan. Ha a mama titokban cukorkát ad az egyik gyereknek, de nem ad a másiknak, akkor a mama igazságtalan. Ha két gyerek követ el egy csínyt, és a papa csak az egyiket tiltja el a szombati mozizástól, akkor a papa igazságtalan. Ha két fickó bokszol, s az egyik övön aluli ütéssel győz, de ezt letagadja, akkor ez a fickó igazságtalan. Ha két kislány csereberél, s az egyik egy öt percig működő játékot ad egy hibátlan másikért cserébe, akkor igazságtalan. A gyerek továbbá úgy gondolja, hogy valahogyan az is igazságtalan, hogy a szomszédja minden nap vajas szalámis kenyeret hoz uzsonnára, míg ő éhes marad. Nem kell ahhoz Arisztotelészt vagy a *Bibliát* olvasnia, hogy megtudja, hogy mi az elosztó igazság, a büntető igazság, az igazság a háborúban, vagy akár a cserében.

A modern kortól kezdve, de többnyire már korábban is, egy gyerek is meg tudja különböztetni egy szabály igazságtalan alkalmazását magától az igazságtalan szabálytól. Mondjuk azt, hogy igazságosan osztályoz-e a tanár, vagy pedig maga az osztályzás intézménye igazságos-e. Az előbbi az igazságosság formális fogalma, a második az igazságosság dinamikus fogalma. Az igazságosság formális fogalma a szó legegyszerűbb értelmében normatív. Úgy foglalnám össze, hogy egy csoportra vonatkozó szabályt egyenlően és folyamatosan kell a csoport minden tagjára alkalmazni. Az alkalmazás szabálya tartalmazhatja a következő normák egyikét: mindenkinek egyformán, mindenkinek erénye vagy bűne szerint, mindenkinek érdeme szerint, min-

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: Az igazságosság* című konferencián, Szegeden a 'SZAB Székházban' 2008 május 16-án.

denkinek rangja szerint, mindenkinek munkája, illetve teljesítménye szerint, mindenkinek szükséglete szerint.

Az igazságosság dinamikus fogalma ennél bonyolultabb. Ha úgy érzem, vagy úgy gondolom, hogy az igazságosság egyik normatív szabálya igazságtalan, akkor ezt világgá kiálthatom, panaszkodhatok az emberi gonoszságra, rázhatom az öklömet, személyes áldozatot hozhatok, kivételt tehetek, megsérthetem az érvényes szabályt, azaz lázadhatok. De ettől még nem jön létre az igazságosság dinamikus fogalma. Az igazságosság dinamikus fogalmáról csak akkor lehet beszélni, ha nem csak tagadok, hanem állítok is. Így azt mondom „ez a szabály ezért meg ezért igazságtalan, és egy másik, igazságos szabállyal kell felváltani", s megmondom, hogy milyen szabály legyen az. Például igazságtalan, hogy csak a fiúk járhatnak egyetemre, a lányoknak is legyen joguk és lehetőségük egyeteme járni. S mivel ebben az esetben az igazságosság szabályainak megváltoztatására törekszünk, nem hivatkozhatunk az igazságosság normájára. Így nem mondhatjuk azt, hogy azért igazságtalan, hogy csak a fiúk járhatnak egyetemre, mert ez igazságtalan. Más normákra, eszmékre, értékekre kell hivatkoznunk. Ezek mindegyike vagy a szabadság vagy az élet értelmezése.

Mivel az előadásom tárgya az isteni és emberi igazságszolgáltatás dilemmáinak értelmezése, két kérdést kell középpontba állítanom. Az egyik a büntetés és a jutalmazás kérdése, a másik az üdvtörténet továbbvitelére való kiválasztottság kérdése.

Már a kérdésfeltevésből következik, hogy nem az indogermán mitológiák isteneiről vagy akár a filozófia isteneiről fogok beszélni – bár Platón módot adna erre –, hanem kizárólag a bibliai Istenről. Az indogermán istenek csak azért nem igazságtalanok, mert senki sem várja el tőlük, hogy igazságosak vagy erényesek legyenek. Mind az istenek világában, mind az isteneknek az emberekhez való viszonyában az önkény uralkodik

Az indogermán politeista mitológia istenei reálisan antropomorfok. Csalnak, lopnak, hazudnak, gyűlölködnek, szerelmeskednek, vidámak és haragosak, féltékenységből gyermeket ölnek. Csakúgy, mint az ember fiai. Csak jóval többre képesek és halhatatlanok. Ez az

istenábrázolás az, ami ellen Szókratész iróniával, Platón morális felháborodással tiltakozik.

De a realista antropomorfizálás nem rejt magában ellentmondásokat. A *Biblia* antropomorfizálása azonban igen. Valószínűleg Harold Bloomnak igaza van abban, hogy a *Genezis* J. szerzőjének fejezeteiben a realista antropológia nagyobb szerepet játszik, mint a többi állítólagos szerző írásaiban.[2] De a későbbi könyvek Istene, elsősorban zsoltárok és a próféták, továbbá, az *Ecclesiastes* Istene a korai idealizáló istenábrázolás legmeggyőzőbb s legszebb dokumentuma. Ezekben Isten a legjobb emberi tulajdonságokat testesíti meg, s mindezeket feltétlen és abszolút változatban. Elsősorban az erényeket, mint a bölcsesség, jóság, igazságosság, majd a képességeket, mint a hatalom, mindenhatóság, mindentudás, majd a vágyakat, mint az időtlenség, örökkévalóság (nem halhatatlanság, mivel az csak jóval később jelenik meg).

Az istenkép idealizáló antropomorfizálása olyan belső ellentmondásokkal volt terhes, amelyek nemcsak a *Bibliá*ban, hanem még a középkori filozófiában is jelen vannak. A legégetőbb kérdéseket az igazságosság pozitív attribuálása okozta. Csak mellékesen: a pozitív attribúciónak negatív attribúcióval való felváltása elsősorban Maimonidésznél, de több keresztény misztikusnál is, többek között az idealizáló antropomorfizmus elkerülésére irányult.

Isten három pozitív attribútuma, úgymint az igazságosság, a jóság és a mindenhatóság, nehezen gondolható el együtt és egyszerre.

A dilemma, vagy paradoxon a következőképpen írható le.

a) Isten igazságos. A jót megjutalmazza, az erény mértéke szerint, a gonoszat megbünteti, a bűn mértéke szerint. A jóság, illetve gonoszság belül van, míg a büntetés kívülről jön. A gonoszság büntetése lehet betegség, korai halál, gyermektelenség vagy gyermekek halála, esetleg gonosz gyermekek, ahogy lehet szegénység vagy a vagyon elvesztése, szolgasorsra jutás is. Mindenképpen szenvedés, elégedetlenség,

[2] Bloom, Harold: Genesis: Modern Critical Interpretations, Chelsea House Pub., 1986; *The Book of J: Translated from the Hebrew by David Rosenberg; Interpreted by Harold Bloom.* New York, Grove Press, 1990.

mások utálata, szeretetlenség. Büntethet a természet vagy a másik ember, de rajtuk keresztül mindig Isten büntet. A jóság jutalma békesség, elégedettség, boldogság, számos sikerült gyermek, főleg fiúk, tisztes vagyon, gyarapodás, köztisztelet, mások szeretete.

b) A világban a gonosz uralkodik. A gonosznak vannak sikerült gyermekei, a gonosz gazdagszik, gyarapodik, a gonosz áll köztiszteletben, övé a hatalom gyeplője, ő a sikeres. De hát Isten mindenható. Mindezt neki kell okoznia. Ezek szerint Isten igazságtalan vagy gonosz lenne? A gnosztikusok ezt is válaszolták. Semmi érzékük nem volt a szofisztikusabb érveléshez, sem a dialektikához. Melyek a reprezentatív válaszok?

Az Isten igazságosságában való feltétlen és töretlen bizalom. Amit Kierkegaard úgy fogalmazott meg, hogy mivel szeretjük Istent, felemelő számunkra az az érzés, tudás vagy gondolat, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk. A *Bibliá*ban legtisztábban a *Zsoltárok* költészetének világa sugallja ezt az érzést, gondolatot. Annyi variációban, ahány költemény. Így például megállapításként: Isten igazságos bíró és nem felejt; ami nem történik meg ma, meg fog történni holnap. Ez az a megnyugtató gondolat, melyet az *Ecclesiastes* szerzője hamisnak és hazug vigasznak ítél. Mert, mint írja „Ami volt az lesz újra, és ami történt, az történik megint: semmi sem új a Nap alatt."[3] De a *Zsoltárok* világában a megállapítást megelőzi vagy követi a fohász. Például: „kardoddal mentsd meg az életemet a gonosztól".[4] S közben mindenütt jelenvaló az isteni méltányosságban és megbocsátásban való feltétlen bizalom. Nincs ember, aki teljesen bűntelen lenne. De ha nem megátalkodott, Isten meg fog bocsátani. – Körülbelül úgy érvel egyik-másik zsoltár, ahogy majd Hamlet fog: ha érdeme szerint jutalmazol meg mindenkit, senki sem kerülheti el a mogyorófa pálcát.

A másik reprezentatív válasz Isten antropomorf értelmezésének megkérdőjelezése. Isten igazságos. De nem úgy, mint mi emberek. Nem ismerjük a normákat, melyeket Isten alkalmaz, mert ezek nem a

[3] *Prédikátor könyve* 1,9. Rosta Ferenc fordítása
[4] *Zsoltárok könyve* 17,13. Gál Ferenc fordítása

mi normáink. Ahol mi igazságtalanságot tapasztalunk, az ő szempontjából még lehet igazság. Deus absconditus.

A harmadik reprezentatív válasz értelmében Isten sem nem igazságos, sem nem igazságtalan. Mind az erények (így az igazságosság is), mind pedig a bűnök annak a véges lénynek az attribútumai, aki tudatában van végességének, aki meztelenül jön a világra és meztelenül távozik onnan. Aki képes a bölcsességre és a megértésre, és mégis úgy él és cselekszik, mint egy futóbolond. Az erények és a bűnök az emberi időhöz rendelődnek, nem az örökkévalósághoz. Az *Ecclesiastes* szerzője még ennél is tovább merészkedik, mikor azt mondja, hogy „az idő és a sors éri utol őket mind".[5] A bölcs éppen úgy hal meg, mint a bolond, s az emlékben sem él tovább. És mégis: „Isten minden tettet ítélőszéke elé visz, és lát minden rejtett dolgot, akár jó volt, akár rossz.[6] *Jób könyvé*nek is ez a végkicsengése. De szemben az *Ecclesiastes* szerzőjével, Jób történetének költője ezt nem sztoikus megadással vallja, hanem inkább az emberi sors büszke vállalásával.

Végül, az utolsó variáció szerint: Isten igazságos, de nem mindenható.

Az *Ecclesiastes* és *Jób könyve* végigzongorázza és végiggondolja mindezeket az ellentmondásokat és buktatókat (a legutolsó kivételével). Nem csodálkozom, hogy ezeket a könyveket nem kanonizálta a zsidó *Biblia*. (Ahogy *Judit könyvét* sem.) Különösen *Jób könyve* mutat túl a *Biblia* többi könyvének szokásos érvelésén. Mi több, ellent is mond annak.

Nem mintha nem lenne, nem csak a kánonban, hanem egyenesen a *Tórá*ban számtalan olyan erőteljes passzus, mi több, alapgondolat, amely nem egyeztethető össze Isten futballbírószerű elképzelésével. Nem úgy van az, kérem, hogy mikor a játékos szabálytalankodik, a bíró azonnal fütyül és büntetőrúgást rendel el.

Mi van például azzal az isteni szózattal, mely szerint harmad- és negyedíziglen megbünteti azokat, akik vétkeztek ellene, míg ezredíziglen kegyelmez meg azoknak, akik szeretik és megtartják a paran-

[5] *Prédikátor könyve* 9,11. Rosta Ferenc fordítása
[6] Uo. 12,14.

csolatait. Már a harmad- és negyedíziglen ható büntetés is sérti az emberi igazságérzetet, hiszen semmiképpen sem írható le az igazságosság formális fogalmával, melyről tudjuk, hogy minden gyerek ismeri. De, hogy így mondjam, empirikusan az isteni átok a bibliai Isten nélkül is általában megfogan. Megfogant az a görög mitológiában is. Tudjuk, az apák ettek egrest, s a fiúk foga vásik el tőle. De mi van a másik isteni elkötelezettséggel? Hogy lehet igazságos ezredíziglen kegyelmet gyakorolni azokkal, akik egy bizonyos morális törvénytisztelő és istenfélő ember leszármazottai, még ha maguk gonoszak, bűnösök is? Ha ezt elfogadom, nyugodtan mondhatom, hogy a világban azért maradnak megtorlatlan bűnök, azért virágzanak a gonoszok, mert ősük kedvéért Isten kegyelmet gyakorolt velük. Tehát a bűn három generáción keresztül öröklődik, míg az erény árnyékában még az ezredik generáció is hűsölhet. Az isteni kegyelem eszerint véletlenszerű annak az embernek a szempontjából, akivel Isten gyakorolja. Isten nem reagál, nem válaszol sem a bűnre sem az erényre, ő cselekszik, ő kiválaszt. Ez az isteni önkény.

Mindennek a hátterében ott bujkál a kiválasztások története Ábrahámtól Mózesen keresztül egészen Jóbig. Az egész *Bibliá*ban egyetlen emberről tudjuk, hogy Isten erényeiért szemelte ki magának, azaz áldáshordozónak. Ez Noé volt, a második emberiség ősatyja. Utána senki mást. A kiválasztás nem volt jutalom, s semmiképpen nem az erény vagy a hűség vagy a bölcsesség jutalma. Isten kiválasztotta ezt vagy amazt. Csak mert neki úgy tetszett. De ember nem tehette ezt soha büntetlenül, még akkor sem, ha ezzel Isten útját szolgálta. Rebeka sosem látta viszont szeretett fiát, Jákob évekig szenvedett, amíg József fiát viszontlátta, míg Mária végignézte, ahogy fia szenvedett és meghalt a keresztfán.

Most térjünk vissza *Jób könyvé*re. Mint tudjuk, Jób barátai meggyőző költészettel ismételték el a szenvedő Jóbnak a bibliai könyvek átlagos érveit. Mivel Isten igazságos, senkit sem büntet igaztalanul. Jóbnak be kell vallania bűneit. Ha ezt megteszi, akkor Isten meg fogja váltani bűneitől, és felemeli. De Jób csak ismétli és ismétli, hogy ő nem bűnös, ő ártatlan, s nem érti büntetése okát. Nem akarom, hogy megváltsa - kiáltja Istennek. Azt akarom, hogy taníts, mondd meg, hol tévedtem.

De hát esetleg a fiaid bűnöztek. Meg aztán meggazdagodtál. Lehet-e az ember teljesen ártatlan, kérdezik a barátok. Nem vagyok képmutató, feleli Jób. Tisztességes ember vagyok, bár nem ismerem önmagamat. Tudom, Isten azt teszi velem, amit akar. Perelni akarok Istennel. Ki vagy Te? – kérdezi Istentől. Úgy látsz-e, mint egy ember?

Megint egy barát beszél: „bánd meg a bűnödet". Te megint csak a népek bölcsességét ismétled, válaszolja Jób, én vitatkozni akarok Istennel. Bízom Benne, és megvédem az ügyemet. Tudni akarom a bűnömet. Ha tévedtem, nekem kell erre rájönnöm. Tudod-e, mi egy ember? Az egyik barát lázadással vádolja: hogyan lehet tiszta valaki, aki anyától született? Te inkább magadat igazolod, mint Istent.

De hadd ugorjak a történet csúcspontjára: amikor Isten igazolja Jóbot, mint az egyetlen embert, aki igazat szólt róla, egyúttal önmagát is igazolja Jób előtt. Nem az igazságos bíró beszél itt, nem az antropomorf Isten, hanem a kozmokrátor. Vagy talán a *deus sive natura*. Ki teremtette a világot, ki irányítja az Óceánt, ki mondja meg a hullámoknak, hogy most megállj, mit tudsz a sötétségről, a fényről, arról, hogy mitől esik az eső, s hogy mi van a Göncölszekéren. Isten teremtette a természet törvényeit. Minden ezeknek engedelmeskedik. Még egy madárban sincs sem bölcsesség, sem megértés. És így tovább. Jób hallgat. Isten tovább kérdez, s aztán egyszer csak válaszol Jób kérdésére: most bevallom neked, hogy a saját jobb kezed válthat meg téged. Végül Jób porrá és hamuvá semmisülve belátja, hogy olyasmiről beszélt, amiből nem értett semmit. Az isteni igazságosság kozmikus. Isten mindent a maga helyére tett, a dolgoknak törvényt szabott, de az embernek a bölcsességgel és a megértéssel együtt Törvényt is adott. Ezért az embert csak saját jobb keze váltatja meg. Ezért szólt Jób igazat Istenről. És szólt igazat önmagáról. Az ember nem azért jó, mert Isten megjutalmazza érte, hanem mert így töltheti be az ember sorsát. Isten nem bíró, nem jutalmaz, nem is büntet, és nem vált meg. Jób könyvének Istene nem a gnózis gonosz demiurgosza, ahogy nem a népek jó atyja sem. A legnagyobb kegyet gyakorolta az emberrel, amikor a barmokkal szemben bölcsességgel és megértéssel ajándékozta meg. Jób jól élt ezzel az ajándékkal, a barátok rosszul éltek vele.

A történet ugyanakkor megerősíti a *Biblia* már említett hagyományát, a kiválasztást, az isteni önkényt. Ahogy Isten kiválasztotta Ábrahámot a próbára, úgy választotta ki Jóbot is a próbára. De Jób próbája különbözött minden korábbi próbától. Az ő története nem része a megváltástörténetnek, csak egy tisztességes ember volt, semmi más. A történet happy endje azonban mintha megcáfolná Isten saját szavait. Itt megint csak a köznapi értelemben vett igazságos Istennel szembesülünk, aki mindent visszaad Jóbnak, kétszer. Jób méghozzá 140 évig él, míg Isten az emberi korhatárt 120 évben szabta meg. Szemmel láthatóan leszámította azt a húsz esztendeig tartó szenvedéstörténetet.

Térjünk tehát vissza a paradoxonhoz. Isten igazságos, de a Földön a gonosz uralkodik, míg az ártatlant elpusztítják.

Az utolsó választ erre a kérdésre Hans Jonas írásából merítem.[7] A *Talmud* sokszor töpreng Jeruzsálem pusztulásán, és sok különböző magyarázatot kínál, de tudtommal egyik sem új vagy hagyományellenes. Kierkegaaard írásának jütlandi pásztora pedig Jeruzsálem pusztulásából kiindulva fogalmazza meg a már említett felemelő gondolatot, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk.

Jeruzsálem pusztulása óta a zsidóság legnagyobb katasztrófája a Holokauszt volt. Ezután sok gyakorló vallásos zsidó fordult el Istentől. Isten, úgymond, közömbös az emberrel szemben vagy nem létezik, vagy gonosz. Jonas ellenérve az, hogy Isten nem mindenható. A kezdet kezdete óta szabad akaratot adott az embernek, ahogy törvényt is adott neki. De ha az ember gonoszságot művel, Isten tehetetlen, mert nem veheti vissza a szabad akarat adományát. Ahogy Jézus sírt, mikor előre látta Jeruzsálem pusztulását, úgy sírt Isten Auschwitzot látva.

Eddig az isteni igazságosság antinómiái. De az emberi igazságosságnak is megvannak a maga antinómiái.

Miután az isteni igazságszolgáltatásnak – ha eltekintünk az antropomorf képzelettől – nincsenek normái, tehát az isteni igazságszolgáltatás és önkény közötti választóvonal, amennyiben van ilyen,

[7] Lásd Hans Jonas: Az Isten-fogalom Auschwitz után. In. *Múlt és Jövő*, 2016. 74-80. Weiss János fordítása

elasztikus, az isteni megbocsátást és kiválasztást nem tekintjük igazságtalannak. Az emberi igazságszolgáltatás esetében azonban mind a megbocsátással, mind a kiválasztással megsérthetjük az igazságosság normáját. Továbbá más normák érvényesítése szempontjából vagy pragmatikus meggondolásból sor kerülhet az igazságosság felfüggesztésére is.

Carl Schmittnek igaza van, mikor óv a krisztusi megbocsátás félreértelmezésétől.[8] Krisztus ugyanis az „inmicusról" beszél, azaz a személyes ellenségről, arról, aki engem gyűlöl vagy nekem árt, vagy esetleg egy-két másik embernek, nem a „hostes"-ről, azaz a népem ellenségéről. A személyes ellenségnek való megbocsátás morálisan szép tett, főleg, ha a sértő igényt tart a megbocsátásra, míg azoknak megbocsátani, akik másokkal tettek gonoszat, többnyire sem nem morális, sem nem szép. És igazságtalan is.

A megbocsátás jogi formája az elévülés. Ha egy bűntett elévült, akkor a jog szempontjából nem beszélhetünk igazságtalanságról, ha a bűntett büntetlen marad, míg hasonló bűntettet mások esetében szigorúan elítéltek. Olyasmi azonban, mint morális elévülés, nem létezik. A halott büntethetetlen. Számára nincs jogi igazságszolgáltatás. De ettől még lehet morális igazságszolgáltatás. Ettől még nem kell megbocsátanom apáink gyilkosainak. Nem folytatom, mert a megbocsátás és az igazságosság közötti feszültség paradoxonjai kimeríthetetlenek. Nem térhetek ki Derrida paradoxonjára, hogy csak a megbocsáthatatlant lehet megbocsátani.[9]

A kiválasztás dilemmája egyszerű. Tudjuk, hogy amennyiben egy szabály vagy norma egy csoportra vonatkozik, a csoport minden tagjára folyamatosan és egyformán alkalmazandó. Ha nem ezt tesszük, igazságtalanok vagyunk. Ha húszan várnak szervátültetésre, s mint orvos előnyben részesítek egy a várakozási listán hátul álló kedves ismerőst, igazságtalan vagyok. Itt egy igen érthető személyes érzés,

[8] Lásd Carl Schmitt: *Politikai teológia*, ELTE ÁJK, Budapest, 1992. Paczolay Péter fordítása

[9] Lásd erről: Jan-Heiner Tück: Megbocsátani a megbocsáthatatlant? Jankélovitch, Derrida és a minden remény ellenére élő remény. In. *Vigilia*, 2004. 8. 583-594. Görföl Tibor fordítása

vonzalom az, amit az igazságosság elé helyezünk. Mint Isten tette, mikor Jákobot részesítette előnyben az elsőszülött Ézsauval szemben. Ha ugyanezt pénzért tesszük, nem csak igazságtalanok vagyunk, hanem korruptak is. Mindaz, amit „protekciónak" neveznek, fogalma szerint igazságtalan.

De hát a szeretet igazságtalan. Nem tudjuk minden felebarátunkat egyformán szeretni vagy egyáltalán szeretni. Minden érzésben van valami az önkényből, főleg modern időkben. Valami az istenek privilégiumából. Tanítványainkat sem egyformán szeretjük. Igazságtalan, ha ez az osztályzásban nyilvánul meg. De megnyilvánulhat mosolyban, beszélgetésben, közös kávézásban is. A nem szeretett diák ezt igazságtalannak érezheti. Hozzátenném, hogy a szerelem nem lehet igazságos, sem igazságtalan, minthogy rá nem vonatkoznak csoportnormák.

Az emberi igazságszolgáltatás legnagyobb dilemmája az igazságtevés felfüggesztése, illetve annullálása más értékek és normák szempontjából. Az igazságtevés felfüggeszthető tisztán pragmatikus indokokból is. Például lehetett volna olyan törvényt hozni, mely tiltja a totalitariánus rendszer besúgóinak azonosítását. Amennyiben ez lenne a törvény, a törvény szempontjából a besúgók azonosítása jogilag igazságtalan lenne. Ettől még lehetne egy-egy besúgó azonosítása morálisan jogosult, de szintúgy igazságtalan, mivel önkényes.

Számtalan norma szempontjából felfüggeszthető az igazságtevés. Így például a nemzeti megbékélés szempontjából. Ez történt Spanyolországban Franco bukása után. Már az ókori görög *amnesztia* is ezt a célt szolgálta.

Hadd térjek röviden vissza Isten szózatára Jób könyvében. Isten megkérdezi Jóbtól, hogy ismeri-e azokat a törvényeket, szabályokat, amelyeket a természet dolgainak előírt. Jób nemmel válaszol. Mi igennel válaszolhatnánk. Azokat a természeti törvényeket, melyeket Isten Jóbnak felsorolt, mi mind ismerjük. Választ tudunk adni Istennek arra a kérdésére, hogy mitől villámlik a villám, mi a Göncölszekér, hogy mitől esik és fagy, hogy mi a meleg és a hideg, s még mindennél sokkal többre is. De ami az embert illeti, az ember ismeretében egy tapodtat sem jutottunk tovább. Most is csak azt tudjuk, hogy meztelenül jöttünk a világra, és meztelenül távozunk innen a

földbe, vagy ki tudja, hová. Ma is azt tudjuk, hogy az a bizonyos Törvény adatott számunkra, melyet minden nap megszegünk. Ma is büntetlenül marad a bűn és jutalmazatlanul az erény, ma is tapasztaljuk az igazságtalanságot nap, mint nap. Legfeljebb nem hányjuk ezt Isten szemére. És ma is vannak olyan emberek, mint Jób, akik a jutalom reménye nélkül megőrzik morális integritásukat. És ma is lehetséges boldog befejezés. Ma is tudhatja az ember, hogy jobb kezével válthatja meg magát. És ma sem ismeri önmagát.

Ha megint szólna hozzánk Isten mennydörgésből és viharból, elmondhatnánk neki, hogy önmagunkról semmit sem tanultunk több mint kétezer év óta. Még mindig csak elismételhetjük, amit az *Ecclesiastes* szerzője elmélkedéseinek végén mondott: „Isten minden tettet ítélőszéke elé visz, és lát minden rejtett dolgot"[10]

[10] *Prédikátor könyve* 12,14. Rosta Ferenc fordítása

FILOZÓFIAI MŰFAJOK, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL HEIDEGGERRE[1]

„Man, in the analytical finitude, is a strange empirico-transcendental doublet" (Foucault)[2]

Valamikor Marx azt írta, a híres 11. Feuerbach-tézisben, hogy a filozófusok eddig a világot csak értelmezték, míg mára a világ megváltoztatása lett a feladatuk.

A tézis első fele szerintem pontosan írja le a filozófiának, mint irodalmi műfajnak a sajátosságát. A filozófia, legalábbis a hagyományos filozófia, valóban a világértelmezést tekinti küldetésének. Pontosabban szólva, a filozófia gyakorlói, azaz a filozófusok, mindig is a világ értelmezésére törekedtek. A filozófiával is úgy áll a dolog, mint minden műfajjal. Mihelyt a műfaj „létezik", már művekben testesül meg, így ahhoz, hogy valaki filozófus legyen, bele kell lépnie ebbe a „folyóba", el kell fogadnia a műfaj sajátosságait. Persze itt sem lépünk be ugyanabba a folyóba kétszer. Minden valamirevaló filozófus ugyanabba és nem ugyanabba a folyóba lép be, azaz a műfaj értelmezésével többé-kevésbé módosítja a műfajt.

Mi jellemzi a filozófiát, mint irodalmi műfajt? Elsősorban az, hogy irodalom. Méghozzá prózában. Persze vannak kivételek, Lucretius például versbe szedte az epikureus világértelmezést. De, legalábbis Arisztotelész óta, a filozófus írása az értelmező próza műfajához tartozik.

Ellenem vethető, hogy a filozófia dialógusokban alakul, élőbeszédben, tanítók és tanítványok körében, hogy eredetileg orális műfaj,

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: A szabadság* című konferencián, Szegeden a 'SZAB Székházban' 2009 május 15-én.

[2] Foucault, Michel: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Pantheon Books, 1970. 319.; *Let mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966; *A szavak és a dolgok*, Osiris, Budapest, 2000. Romhányi Török Gábor fordítása

hasonlóan az eposzhoz, a meséhez vagy a vicchez, de mégis másként, mert nem egy beszélőt és számtalan hallgatót feltételez, hanem az egymással beszélők, vitatkozók közösségét. Ebben van igazság, de nem döntő. Mert ugyan a filozófia dialógusokban alakul, de ezek a dialógusok mindig valamilyen szöveg, írott szöveg értelmezései. Az új világértelmezés is csak kivételesen közvetlen, mert többnyire előző értelmezésekre épül, akár folytatni, akár megszakítani akarja a hagyományt. A filozófiára ugyanis különösen jellemző, hogy úgy épül saját hagyományára, hogy vagy támaszkodik rá, s egyszerű folytatását mímeli, vagy vitába száll vele, saját radikálisan új voltát deklarálva. Furcsa, de a filozófia talán az egyetlen műfaj, melyhez a saját története is hozzátartozik. S ez nemcsak az úgynevezett „filozófiatörténetek" dömpingje óta van így.

Az is ellenem vethető, hogy tévesen beszélek „értelmezésről" mint interpretációról, mivel a filozófia nem interpretál, hanem érvel, argumentál. Az analitikus filozófusok, s nemcsak ők, az argumentációt tartják a filozófiai műfaj megkülönböztető sajátosságának. Természetesen ők is tudják, hogy nem csak a filozófiában érvelnek, hanem ezt teszik a drámahősök is, s tesszük mi is mindannyian a mindennapi életünkben. Ezért hozzáteszik, hogy a filozófiára a „meggyőző argumentáció" a jellemző. De hát kit győz meg? Egy érv, amely egy platonista számára meggyőző, Arisztotelész és követői számára egyáltalán nem az, mi több, egyenesen rossz, hamis érv.

A filozófia műfajának meggyőző érvelésként való meghatározása nemcsak azért elfogadhatatlan, mert az, hogy melyik érv meggyőző, attól függ, hogy ki az, akit meggyőzött, hanem azért is, mert feltételezi, hogy egy filozófiát érvekkel meg lehet cáfolni. Mondhatnánk, hogy persze lehet, csak ez egy cseppet sem árt a filozófiának. Ártott-e Platónak, hogy Arisztotelész megcáfolta, Descartes-nak, hogy Spinoza megcáfolta, Spinozának, hogy Leibniz megcáfolta, Leibniznek, hogy Kant megcáfolta, Kantnak, hogy Hegel megcáfolta? A modernek, mint Heidegger, már nem is törekedtek mások megcáfolására, mert úgy látták, hogy nem megcáfolni kell őket, hanem egyszerűen el kell fordulni tőlük, s rávenni másokat is, hogy forduljanak el tőlük, hogy forduljanak valaki más felé. Heidegger egészen a munkásságának végéig erre törekedett. Kései munkáiban arra beszéli rá olvasóit, hogy

lépjenek túl a metafizikai gondol-kodáson, s forduljanak inkább az eredendő gondolkodás (az *ursprüngliches Denken*) felé.

A filozófia „megcáfolásának" már az is útjában áll, hogy egy filozófiai gondolat, mindenekelőtt megfogalmazás, s néha kizárólagosan, annak a filozófiának a kontextusában értelmezhető, melyben megjelenik. Itt van például „a halálhoz viszonyuló lét" gondolatának a szerepe a *Lét és idő* kontextusában. Arra a heideggeri megfogalmazásra, hogy senki sem képviselhet engem a saját halálomban, nyugodtan válaszolhatnánk azt is, hogy ez nem meggyőző „érv", hiszen senki sem képviselhet engem saját szerelmemben vagy szeretkezésemben sem. S hogy ezt már a görögök is tudták, lásd Alkésztisz vagy Amphitryon történeteit.

Csakhogy Heidegger ezzel a gondolattal nem érvel, csak megvilágít egy összefüggést, melynek nem egyszerűen élettapasztalati, hanem filozófiai jelentősége is van. Továbbá nem pusztán azért beszél a halához viszonyuló létről, hogy megvilágítsa, hogy mi az emberi élettel együtt a halált is magunkra vesszük, és így az minden pillanatban jelenvaló. Ezt ugyanis már a régiek is jól tudták. Ismeretes például Hillél rabbi története. Egy fiatalember tanácsot kért tőle. Azt kérdezte, hogyan tudna jó életet élni. Mire a rabbi úgy válaszolt, hogy ez egyszerű. A halála előtti napon nézzen szembe életével és bánja meg bűneit. Jó, jó, válaszolta a fiú, de honnan tudom, melyik a halálom előtti nap? Minden pillanat az, válaszolta erre a rabbi.

De Heidegger ennél jóval mélyebb filozófiai vizekre hajózott. Hagyományos filozófiai vizekre, a totalitás örvényébe. Ha a *Daseint* mint totalitást akarom megérteni, akkor csak halál felől (ontikusan a halál pillanatában) tudom így megérteni. Nos, akik Heidegger filozófiájának kontextusában akarnak gondolkozni, azok számára a gondolat ezáltal nemcsak elfogadhatóvá, de magától értetődővé is válik. S ezzel azt is aláírják, hogy aki nem néz szembe saját halálával, aki el akarja felejteni, aki számára csak mások halnak meg, az inautentikusan él. De ezt csak az fogadja el, aki Heidegger filozófiáját elfogadja, abban él.

Vegyünk például egy freudistát. A freudista azt vallja mesterével együtt, hogy a tudattalanban nincs idő, csak az elfojtásban és az elfojtott visszatérésében van. Nos, ha nincs ott idő, akkor az ember

valóban, mondhatnám, nem tud hinni saját halandóságában, bár tudja azt, hogy halandó. Ahol nincs idő, ott ugyanis halandóság sincsen. Más a filozófiai kontextus, és más a magától értetődőség.

De megemlíthetném itt Heidegger *Lét és idő* című könyvének egy másik alapvető gondolatát, azokat a passzusokat, amelyekben a lelkiismeret hívó szaváról beszél. A lelkiismeret kiszólít a mindennapiságból, az *akárki*ből, a hanyatlásból. Ugyanez a lelkiismeret tartalmilag üres, nem mond semmit. Ebből azt a következtetést is le lehet vonni, hogy Heideggernek egyáltalán nincs etikája. Hans Jonas saját felelősségetikája szemszögéből ezt is mondja. Heideggernek valóban nincs felelősségetikája, de ebből nem következik, hogy semmilyen etikája sincsen. Az előbb röviden megemlített passzus ugyanis tökéletesen megfelel egy formális személyiségetika minden kritériumának. Ezt sem lehet megcáfolni, de el lehet fordulni tőle, ahogy Jonas teszi.

Ennyit a filozófiák cáfolhatatlanságáról, s annak a gondolatnak semmisségéről, mely szerint a filozófiának mint műfajnak a lényege az argumentáció.

Hannah Arendt hívei – az előbbivel egyenes ellentétben – arra esküsznek, hogy a filozófia lényege nem egyéb, mint tiszta gondolkodás. Arendt szerint például Szókratész sohasem érvelt (Heideggert parafrazálva, a lét huzatában állt). Ezt nehezen lehetne Platón szövegeivel alátámasztani. Igaz, mindehhez Arendt hozzáteszi, hogy a filozófia Szókratész után sajnos nem volt képes a „tiszta" gondolkodásra, éppen a hagyományos metafizika szerkezete miatt. De ebben az az érdekes, hogy éppen a metafizika egyik alapszava az, hogy „tiszta", értsd *a priori*, nem tudáson, nem empirikus tapasztalaton alapuló. Csakhogy a filozófia, amely a „tiszta" alapszót kitalálta, maga sosem volt valóban, ebben az értelemben, „tiszta". Hegel megjegyzése, hogy a filozófia a filozófus saját korát fejezi ki gondolatokban, már sztornózza ezt a bizonyos „tisztaságot". Nem sztornózza azonban a gondolkodás elsőbbségét az érveléssel szemben.

Ha azt mondom, hogy a filozófia prózai műfaj, melynek sajátossága, mi több, ambíciója, a világinterpretáció, ezzel több mindent állítok, egy kissé bővített mondatban. Mi az, hogy „világ", s mi az, hogy „interpretáció?"

A világ, mondhatnánk, a filozófus saját világa, egy építmény, egy fiktív tér, melynek szerkezete a saját maga által (és elődei által) feltett kérdésekre adott válaszokat tartalmazza. A kérdések néha látensek, de gyakran világosan fogalmazódnak meg. Ez még azokról a filozófiákról is elmondható, amelyek a fiktív teret a fiktív idővel váltották fel, Hegeltől Heideggerig. Sokakat zavar Heidegger katekizmushoz hasonló filozófiai modora, amikor állandóan kérdéseket tesz fel magának, amelyeket azonnal meg is válaszol. Ez azonban nem „katekizálás", hanem a filozófiai műfaj egyik alapvonásának nyilvánvalóvá tétele. Heidegger is olyan kérdéseket tesz fel, amelyekre tudja a választ, még mielőtt a kérdéseket feltenné, vagy esetleg azt, hogy nem adható rájuk válasz, ami szintén válasz. De ezek a válaszok nem dogmatikusak, mint a katekizmus esetében, hanem idioszinkretikusak, mivel a kérdések csak a filozófus világán belül válaszolhatók meg.

A filozófus világa hagyományosan magába foglalhatja a teremtettnek vagy öröknek elgondolt kozmosz értelmezését is, választ adván arra a Heideggertől sokat idézett kérdésre, hogy miért van valami, miért nem inkább semmi, s ezen belül kell értelmezni az emberi sorsot, beleértve annak a kérdésnek a megválaszolását is, hogy honnan tudjuk azt, amit tudunk.

Bár minden jelentős filozófus világa a saját világa, a Hegellel lényegében véget érő filozófiai építkezés, mint mondom, térbeli volt, hierarchikus (lent és fent), s az idő nem játszott szerepet benne. (Ágoston a nagy kivétel, aki persze a *Teremtés könyvé*re és nem Platónra támaszkodik.) Ezt a műfaj is megkívánta, minthogy világértelmezésként örök igazságot volt hivatott prezentálni. Mikor Hegel térbeliből időbelivé alakította a hierarchiát, ezzel valóban fel is számolta a metafizikus filozófiát. Ez volt az úgynevezett „filozófia vége". Mikor Kierkegaard vagy Marx „filozófusról" vagy „filozófiáról" beszélt, végül is mindig Hegelre gondolt. A folyamat, amit a „hegeli iskola felbomlásának" szoktak nevezni, mai szemmel nézve a metafizika felbomlási folyamataként írható le.

A prózai világértelmezés a filozófia mint irodalmi műfaj, bár ezen a zsáneren belül is sok minden lehetséges. Az igaz, hogy a drámai párbeszédekben előadott filozófiának Arisztotelész óta alárendelt szerep jut, de mégis újra és újra fel is bukkan. Lehet aforizmákban is

filozófiát prezentálni, ahogy lehet elbeszélésben vagy reflexiókban is. Persze, lehet argumentálni is. Beszélhetünk „problémamegoldásról" is, de ennek alárendelt szerep jut. A műfaj határai elasztikusak, de létezők. Hogy az irodalmi műfajokon belül maradjak: egy regény nem filozófia (ahogy Rorty gondolja) akkor sem, ha bölcs gondolatokra bukkanunk benne, s egy filozófiai mű nem lesz regény attól, hogy nem göcsörtösen s elbeszélő módban van írva. De hát miért nem? Hiszen mondhatnánk, nem jogtalanul, hogy egy regény is világinterpretáció.

A filozófiának mint világértelmezésnek azonban más a nyelve, mint a regénynek. Saját szereplői vannak, s van saját grammatikája.

A filozófia szereplőit hagyományosan „kategóriáknak" szoktuk nevezni, míg Heidegger inkább „alapszavakról" beszél. A filozófia grammatikájának hagyományos neve pedig „módszer" és „rendszer". A Hegel előtti filozófiában a „módszernek" és a „rendszernek" egységben kellett megjelennie. S még Hegel is végső soron, a *Logika* utolsó fejezetében explicite erre a hagyományos lóra tesz. E nélkül ugyanis nem lehet a filozófiát mint egységes és egyúttal abszolút és igaz világot prezentálni. (Ahogy Heidegger írja: Hegel nem kérdőjelezi meg az abszolútum abszolút mivoltát.)

Nos, a filozófia saját karakterei szempontjából nem teljesen mindegy, hogy milyen köznyelvből desztillálták. Heideggernek részben igaza van, amikor arról beszél, hogy a görög alapszavak latin fordítása megváltoztatta az alapszavak eredeti jelentésének számos árnyalatát. De ez akkor is megtörténik, ha latinból németre fordítjuk ugyanezeket (vagy más alapszavakat). Többek között az ebből fakadó félreértéseket szokták a filozófusok azzal elkerülni, hogy bemutatják karaktereiket, s előre bocsátják, hogy milyen szerepet szabtak ki rájuk a világszínpadon. („Önmagának okán azt értem, hogy..."[3] - kezdi *Etiká*ját Spinoza)

A metafizika utáni filozófiáról szólva, Foucault egy helyen azt mondja, hogy nem a filozófia került válságba, hanem a filozófia nyelve. S ez igaz mind az alapszavak, mind a grammatika vonatkozásában. Pontosabban szólva ez a grammatikára csak annyiban igaz,

[3] Benedictus Spinoza: *Etika,* Osiris, Budapest, 1997. Szemere Samu fordítása

hogy a módszer és a rendszer aspektusa elszakad egymástól, miközben az alapszavak vonatkozásában – ahogy erre Heidegger kapcsán még rátérek – ez sosem egészen igaz. Ehhez még hozzátenném, hogy a rendszeralkotás hatalmas kísértésének nehéz ellenállni, s minél jelentősebb egy filozófus (Wittgenstein, Heidegger, Foucault), annál kevésbé lesz képes erre. Mondanom sem kell, hogy ezt nem „hibának" tekintem, hiszen nem minden kísértésnek kell ellenállni.

De hadd térjek vissza még egyszer utoljára Marx 11. Feurbach-téziséhez. Pontosabban, ahhoz a félmondathoz, hogy a filozófusok a világot eddig csak értelmezték; s ehhez azt fűzném hozzá, hogy ezután is azt tették (mind a *verstehen* és *erklären* értelmében), és ezt teszik ma is. De míg a hagyományos metafizikában (s egyes mai filozófiákban is) az interpretáció azonos a megértéssel, ezt a poszt-metafizikus gondolkodók, mint Heidegger, nemcsak hogy nem így gondolják, de el is utasítják. Heidegger ugyanis kétféle megértést különböztet meg. Az interpretáló megértést (az értelemadást) és azt a megértést, amely a „miként értem?" kérdésére adott válaszban fejeződik ki. A kettő közötti lényeges különbség a kumuláció bennük játszott szerepében érhető a leginkább tetten. Ahányszor interpretálok, mindig újra és máként interpretálok. Ha azonban valamit már megértettem, akkor tovább-lépek, mivel azzal, hogy megértettem, a tudásommá is vált. De vajon a mindig változó interpretáció nem kumulálódik-e tapasztalattá? Mondhatnák, az értelmező személyisége (*Selbst*) szempontjából igen, de a világról való ismeret, a tudás szempontjából nem.

Most tekintsük a 11. Feurbach-tézis másik félmondatát: képes-e a filozófia a világ megváltoztatására? Megint röviden Foucault-hoz térek vissza. Minden emberek lakta világban különböző hatalmak vannak működésben. Ezek egy vagy több erőteret alkotnak. Minden objektiváció, intézmény szerepet játszik ebben az erőtérben, azaz valamilyen hatalmat képvisel. Ez a filozófiára éppen úgy vonatkozik, mint a különböző művészetekre. Az, hogy a filozófia milyen hatalmat képez az erőtérben, magától az erőtér jellegétől is függ. Ha Szókratész nem lett volna hatalom, nem ölték volna meg.

A művészetek és a filozófia erőtérben játszott szerepe között azonban jelentős különbségek is vannak. A művészetek egyikét-

másikát (mint a szobrászat, az építészet vagy a költészet) hagyományos hatalmi csoportok (királyok, császárok, nemesek, diktátorok) fontos és néha elengedhetetlen eszköznek tekintik a hatalmuk stabilizálására. Efféle szerep a filozófiának igen ritkán jut. Így a filozófia többnyire szubverzív erőként van jelen, még akkor is, ha nem ez a filozófus szándéka, bár ez többnyire nem idegen tőle. S ilyenkor nem jelentéktelen erőt képvisel az erőtéren belül, mint például a 18. század felvilágosítói, s intézményük, az *Enciklopédia*. A filozófia ebben az erőtérben a hagyományos gondolkodás, hiedelmek, intézményrendszerek ellen mozgósít, kérdésessé téve mindazt, ami addig magától értetődő volt. A filozófusok bizony gyakran járultak hozzá a hatalmi erőtérben játszható erejük, szerepük kihasználásával a „világ megváltoztatásához". És ilyenkor nem a filozófia „tökéletes befogadói", hanem a „részleges befogadói", ha tetszik egyoldalú „eltorzítói", vulgarizálói lesznek a közvetítők. Így vált különlegesen jelentős erővé a radikális filozófusok (Marx, Nietzsche, Freud) filozófiája a részleges befogadók közvetítésén keresztül a 20. század világainak erőterében, különösen ha ideológiaként használták őket.

* * *

Hadd térjek vissza, egy kissé konkrétabban, a filozófiai nyelv modern válságának kérdésére. A filozófusok Hegeltől fogva többékevésbé igyekeztek a hagyományos alapszavakat, kategóriákat, nem hagyományos, gyakran idioszinkretikus alapszavakkal helyettesíteni. Ezt Hegel kísérelte meg talán először *A szellem fenomenológiájá*ban, de később *A logiká*ban feladta ezt a törekvést, s csak első főművének grammatikájához, a dialektikához, s ezzel a térbeli építkezést helyettesítő időbeli elbeszéléshez maradt hű. Az új alapszavak bevezetésében minden 19. századi radikális filozófus (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud) nagy bajnok volt, s az általuk bevezetett új alapszavak karrierje mindmáig kitart.

Hogy Heideggernél maradjak, saját alkotású alapszavai mellett ő is bőségesen merít a 19. századi radikális filozófia szótárából, elsősorban Kierkegaard-tól. Olyan Kierkegaard által a filozófiába bevezetett alapszavak, mint „ugrás", „szorongás", „kétségbeesés", „saját magam választása" alapszavak a *Lét és időben* is. Néhol a hagyo-

mányos alapszavak (mint „egzisztencia") teljes mértékben a kierkegaard-i értelmezésben szerepelnek Heidegger filozófiájában is. A későbbi, a „fordulat" utáni Heidegger még újabb alapszavakat vezet be: mint a „létfelejtés", a „nyitás", bár most nagyobb szerepet játszik nála hagyományos filozófiai kategóriák radikális újraértelmezése, mint „lényeg", „eredet", „physis", „aletheia", továbbá mindennapi szavakat is (mint például a „dolog") filozófiai alapszóvá tesz. Mindez azt bizonyítja, ha egyáltalán szükségünk van bizonyítékra, hogy minden hagyományos filozófiai alapszót nem hagyhatunk egyszerűen és maradéktalanul a hátunk mögött.

Úgy gondolom tehát, hogy a filozófia műfaji sajátossága az alapszavaknak egy nekik megfelelő grammatikával való összekapcsolása. Heidegger *Lét és idő*jének grammatikája például, mint köztudomású, a Husserltől származó fenomenológia hermeneutikai értelmezése. Kései írásaiban nemcsak az alapszavak módosulnak, de ennek megfelelően a grammatika is. A hermeneutika egyes dolgok, fogalmak és szövegek körüljárására szolgál. A historizmus, melyet a korai főmű ugyan nem képviselt, de melynek hagyományában állt, most egyenesen a gondolkodás kerékkötőjévé, a metafizika megtestesítőjévé válik. Amit Heidegger „létfelejtésnek" nevez, az valóban a történetiség, a történelmi gondolkodás kezdetéhez (Róma) kapcsolódik, itt értelmezhető. (Kissé később Heidegger gyakran már Platónra is vonatkoztatja, ami szerintem filozófiailag kétes lépés.) De mindennél fontosabb lesz a hagyományos grammatika a korábbinál még radikálisabb elvetése.

A szubjektum-predikátum „nyelvtan" filozófiáját nemcsak ő, de voltaképpen az egész 20. századi filozófia elutasítja. Ám a filozófiai mondatszerkezetekben mégis „használják". A kései Heidegger számára ez már nem megengedhető. A beszéd beszél (*die Sprache spricht*), a semmi semmizik (*das Nichts nichtet*). Hozzátenném, hogy a 20. század többi reprezentáns filozófusa a kései Heideggernél világosabbá teszi – minthogy explicite kifejti és értelmezi – a saját filozófiai művei grammatikáját: a nyelvjátékok a kései Wittgensteinnél, az archeológia és a genealógia Foucaultnál, a dekonstrukció Derridánál.

Melyek a minden áron elkerülendő hagyományos kategóriák, illetve kategória-párok minden valamirevaló 20. századi gondolkodó-

nál? A szubjektum-objektum, illetve a transzcendentális-empirikus. Melyik az a kategória-pár melynek viszonyában az értékelés nem elkerülhető? A közvetett-közvetlen. S végül mi az, aminek nem szabad előfordulnia? Az arché, az alapelv, az alap, a princípium, a megalapozás.

Az utolsó kritérium felismerése a legrégebbi. Hegel ambíciója az volt, hogy előfeltevés nélkül, tehát „arché" nélkül építse fel filozófiáját. A hegeli rendszer, mint olyan, állítólag, nem nyugszik előfeltevésen, minthogy önmagát alapozza meg. Sokan vádolták emiatt Hegelt öncsalással, de ezt nem tartom érdekesnek. Az volt a döntő, hogy ő felismerte, hogy a modern filozófia nem nyúlhat vissza igazolásul, bizonyítékul valamilyen alapelvhez mint evidenciához, hogy igazságát magában kell hordoznia, saját kibontakozásával kell igazolnia. Hévizi Ottó *Alaptalanul* című könyvében több jelentős filozófiai alak gondolkodásán mutatja be az önmegalapozás szükségességét, egy alaptalan világban.[4]

Nos, Heidegger *Lét és idő*je az önmegalapozásnak, illetve az önmegalapozás kísérletének nagyszerű példája. Azért beszélek kísérletről, mert maga a filozófus fordult el tőle. A magam részéről úgy hiszem, hogy minden filozófia leírható kísérlet gyanánt, akár támaszkodik arra a bizonyos adott végső princípiumra, akár önmaga megalapozását deklarálja. A különbség az, s ez lényeges, hogy a modern filozófia – ahogy a modern ember – tudatában van a megalapozatlanságnak.

A szubjektum, az ismeretelméleti szubjektum, filozófiai túlhaladására számos filozófus tett több-kevesebb radikális kísérletet. Az egyik típus az individuális megismerő szubjektumnak egyfajta kollektív, univerzális szubjektummá való kibővítése, mint a világszellem vagy a transzcendentális ego, a másik típus a szubjektum és objektum végső azonosulásának gondolata, mely úgy működik, ha a szubjektum nem egy „külső" valamit, hanem önmagát ismeri meg. A két típus filozófiai összekapcsolása Hegel rendszerében egyszer már megtörtént, de éppen ezt a lépést, azaz ennek a lépésnek a „hogyan"-ját, a 19. század radikális gondolkodása már nem tudta elfogadni.

[4] Hévízi Ottó: *Alaptalanul*, T-Twins – Lukács Archívum, Budapest, 1994.

Nem is lehetett, mivel ez egy zárt rendszer formájában történt. Bár, mint ezt Foucault a College de France székfoglaló beszédében mondta, egyikünk sem tud teljesen Hegeltől elszakadni.[5] Hadd tegyem hozzá, hogy ez Heidegger *Lét és idő*jére is vonatkozik. Nem kell nagyon figyelmes olvasónak lenni, hogy észrevegyük, ebben a műben ő is, ahogy annak idején Marx a *Tőké*ben, az elvonttól halad a konkrét felé. Az állandóan ismételt alapszavak az elemzés folyamán mindig újabb és újabb tartalmakkal, azaz értelmezésekkel gazdagodnak.

Annak a gondolatnak, hogy a szubjektum nem a „külső" világot, hanem önmagát ismeri meg, egy másik ága virágzott ki Kierkegaard filozófiájában. Az ő hangolásában önmagunk (egzisztenciális) választása azonos önmagunk megismerésével (gnóthi szeauton).

A két hagyományt össze is lehetett kapcsolni. Azt a gondolatot, hogy a szubjektum nem valami külső objektumot, hanem önmagát ismeri meg, illetve fel, lehetett egy kollektív szubjektumra, illetve egy kollektív szubjektum mítoszára alkalmazni, mint ahogy azt Lukács tette a *Történelem és osztálytudat*ban. Heidegger is kísérletezett ezzel a megoldással a harmincas évek elején, amikor arról beszélt, hogy a német nép választhatja önmagát. Ez egyszer a Magam helyett a Mi önválasztásáról beszél. Ennek a gondolatnak a *Lét és idő*ben még csak a teoretikus előszelével találkozunk akkor, amikor Heidegger a hősünk megválasztásáról ír. Politikai kritikusai ezt a hőst valamiféle nácival azonosították, szerintem történelmietlenül. Alapjában az „önmagam választása" Heidegger gondolatmenetén belül itt is inkább a Kierkegaard-tól származó modellt követi. „Az akárki-önmaga önmagára lesz felhívva"[6] Igaz, Heidegger hőse semmi-képpen sem a hit lovagja. Ezt már tudhattuk az 1922-es Kierkegaard kritikájából is.

A szubjektum értelmezése és szerepe ezáltal már meg is változott. Mint említettem, ez nem a mondat, vagy a logikai ítélet alanya (hypokeimenon), sem az akcidenciák szubsztanciája (ousia). Ha ő maga a szubjektum objektuma, pontosabban szólva a két fogalom modern

[5] Lásd Michel Foucault: A diskurzus rendje, In. *Holmi* 1991. 7. 868-889. Török Gábor fordítása

[6] Martin Heidegger: *Lét és idő*, 56. §. Gondolat, Budapest, 1989. 461. Vajda Mihály és mások fordítása

módra csak így értelmezhető, akkor megszűnik a teória és praxis közötti különbségtevés, mert a magam megismerése egyúttal a magam választása, egy aktus, cselekedet s egyúttal felismerés, az abszolút felismerése. Erre a gondolatra vagy inkább eredményre fut ki Lukács klasszikus „eldologiasodás"-fejezete,[7] amelyben a proletariátus úgynevezett hozzárendelt tudata (*zugerechnetes Bewusstsein*) saját magának, azaz saját lényegi rendeltetésének a felismerése, az abszolút tudás, mint praxis.

Lukács említett klasszikus tanulmányában is központi szerep jut az empirikus és transzcendentális tapasztalat hagyományos megkülönböztetésének, hiszen a projektum abban csúcsosodik ki, hogy a transzcendentális megszűnjön hagyományos (kanti) értelemben transzcendentálisnak, azaz *a priori*nak lenni. A proletariátus empirikus tudata empirikus, a szó hagyományos értelmében, mivel mindennapos tapasztalásból fakad, míg a hozzárendelt tudat már nem transzcendentális a szó hagyományos értelmében, mert nem örök *a priori*, hanem történelmi ön-tudat. A közvetett és közvetlen viszonyában Lukács határozottan a közvetettség magasabbrendűségét hangoztatja. A közvetlen tapasztalat, s az abból fakadó gondolkodás és cselekvés empirikus, földhözragadt, fetisizált, eldologiasodott. Ebből a fetisizált mindennapi, földhözragadt, empirikus közvetlen létezésből szólítja ki a hozzárendelt tudat hívó szava a proletariátust, azaz a kollektív szubjektumot a közvetítésbe. Lukács ezzel egy csapásra radikálisan meghaladta a historizmust, a folyamatos haladás gondolatát is. Ahogy később Walter Benjamin, ezt ő is a messianisztikus éppen-most (*Jetztzeit*) újrafogalmazásával teszi.

Nem kellett Lukács *Történelem és osztálytudat*ának Heideggerre „hatnia" ahhoz, hogy hasonló, ha távolról sem azonos, módon fogja a közvetítés pártját, s reflektáljon az empirikus-transzcendentális, továbbá a szubjektum-objektum viszony hagyományos rejtélyére. A rejtélyek ugyanis fel voltak adva a kornak. S valahogy minden kortársnak reagálnia kellett rájuk. Ahogy el kellett vetnie a historizmust is, bár ezt mindenki a maga módján tette.

[7] *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata.* In. Lukács György: *Történelem és osztálytudat.* Szerk. Vajda Mihály. Magvető, Budapest, 1971.

Fantasztikus intuícióra volt szüksége Heideggernek ahhoz, hogy megtaláljon, illetve megalkosson egy olyan alapszót, amely mindezeket a rejtélyeket új fényben mutatja fel, s amely így megteszi a kornak, legalábbis az említett rejtélyekre vonatkozóan, az e korban megtehető maximális filozófiai szolgálatot. Ez a csodálatos alapszó volt a *Dasein*. (Nem fogom lefordítani, ahogy az angol kiadások sem fordítják.)

A kategória meglehetősen ősi, de Heidegger *Dasein*jának közvetlen felmenőjét mégis Hegel *Logikájá*ban, annak második fejezetében kell keresnünk. Hegelnél a *Dasein* a lét első meghatározása. A *Dasein* (mely etimológiailag úgy értelmezhető, hogy „itt van") Hegelnél mindig a Másikkal szemben áll, behatárolt, véges és mulandó, konkrét kvalitás, realitás.

Mindez Heidegger *Dasein*járól is elmondható. Az ő értelmezése mégis teljesen új. Nála nem bármely véges és mulandó, mással szemben álló entitás a *Dasein*, hanem egy egyedülálló entitás, mely nemcsak mulandó, de egyúttal halandó is. Az egyetlen halandó entitás. De ez sem egészen stimmel. A *Dasein* majdnem találó értelmezése Arendttől származik, és így hangzik: *the human condition, conditio humana*. De még ez sem egészen stimmel.

A fogalom teljesen arra a három rejtélyre van hangolva, melyeket az előbb, még Lukács kapcsán említettem. A *Dasein* mint alapszó nagy erénye, hogy ontikus-ontologikusan értelmezhető. Az ontologikus vonatkozást úgy kell értenünk, hogy transzcendentális, mivel az emberi lét szükséges és elégséges feltételeit tartalmazza, tehát válasz arra a kérdésre, hogy hogyan lehetséges emberi élet. És úgy transzcendentális, hogy nem a szó hagyományos értelmében az, mivel nem *a priori*, s ami ennél több, értelmezése ki is zár mindent, ami *a priori* lehetne. Az ontikusat úgy kell értenünk, hogy empirikus. Minthogy a *Dasein* ontológiailag autentikus, illetve inautentikus, az empirikus egyed is lehet mind autentikus, mind pedig inautentikus. A *Dasein*t Heidegger analizálja, azaz interpretálja a fenomenológia és hermeneutika grammatikájának segítségével.

Azzal az egyszerű, mondhatnám evidens húzással, mely a világba vetettség hagyományos metaforáját ontológiailag értelmezi - minthogy a *Dasein* létét mint világban való létet tételezi -, kétszer két

legyet üt egy csapásra. Ezért nevezte Foucault Heidegger kedvenc karakterét, a világszínpad ezen új, számos oldaláról részletesen bemutatott szereplőjét, ahogy a mottóban idéztem, *strange empirico-transcendental doublet*-nek..

Nos, ha a *Dasein* a világban-benne-lét, ha ontológiai szempontból nézve a világba, ontikus szempontból tekintve egy világba vagyunk belehajítva, akkor ismeretelméleti szempontból a szubjektív-objektív szembeállítása elveszti értelmét. Ahogy Heidegger a 69. paragrafusban összefoglalóan írja:

Ha a „szubjektumot" ontológiailag mint egzisztáló Daseint ragadjuk meg, amelynek léte az időbeliségen alapul, akkor azt kell mondanunk: a világ „szubjektív". De akkor ez a „szubjektív" világ [...] minden lehetséges „objektumnál" „objektívebb"[8].

A *Dasein* maga időbeli és történelmi. Az időbeliség, a történetiség maga a világban-benne-lét. Ezzel a lépéssel a hisztorizmusnak nem marad létjogosultsága, minthogy a történelem a Dasein történetiségének, időbeliségének eredője.

Így tehát a *Dasein* alapszó heideggeri interpretációja a kor három alapkérdésének megnyugtató értelmezéséhez vezet. Egyrészt meg tudja őrizni, ha meg nem is nevezi, a transzcendentális és empirikus különbségtevést, méghozzá egységükön belül, a transzcendentális fogalmának újraértelmezésével. Másrészt felül képes írni a szubjektum-objektum hagyományos ismeretelméleti dilemmáját, s ezzel ki is küszöböli ezeket, mint kategóriákat. Végül a közvetlenség-közvetettség értékelésének dilemmájára vonatkozóan ad „megol-dást", megszabadítja a történetiséget a történelemfilozófiától. Ezt különben a későbbi Heidegger is meg fogja tenni, de nem a *Dasein* történetiségéből, hanem az ontológiai különbségből kiindulva. Méghozzá a lét történetének, pontosabban szólva a létfelejtés történetének, elemző elbeszélésével.

A közvetlenségnek a radikális filozófiában (Hegel nyomán és Nietzsche kivételével) már a 19. században is rossz volt a visszhangja.

[8] Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. 592-593. Vajda Mihály és mások fordítása

Marxnál az „árufetisizmus" a közvetlenség világát írja le (mint később Lukácsnál az „eldologiasodás"). Kierkegaardnál a közvetlenség a legalsó egzisztenciális stádium – az esztétikai stádium – legalsó fokának jellemzője. Ebbe a hagyományba kapcsolódik be Heidegger is. A mindennapiság – az ezt meghatározó alárendelt alapszavakkal együtt – a közvetlenség világa. Az ebbe beleragadt vagy belehulló egyén más filozófiák nyelvén eldologiasodott, elidegenedett. A mindennapiság „egyéne" az akárki (*das Man*). A mindennapiságba beleragadt ember az egzisztencia filozófiájának bevett nyelvén inautentikus (azaz bűnös).

Miután a fundamentálontológia nem kollektív szubjektummal dolgozik (a *Dasein* semmiképpen sem az), a személynek, az individuumnak meg kell benne problémaként megjelennie. Az Én (az *ego cogito*), amely már minden radikális filozófiában elvesztette a központi helyet, amelyet a karteziánus és a kanti hagyományban elfoglalt, a 20. század filozófiájában egyenesen nyűggé vált. Lukácsnak nem volt szüksége rá. Heidegger erősen bírálta és Kierkegaard nyomán az Önmagammal (*Selbst*) helyettesítette, azaz ismeretelméleti kategóriából egzisztenciál-ontológiai alapszóvá változtatta át.

Ezt a filozófiai megoldást választotta Foucault is, akit azonban (filozófiailag) nem különösen érdekelt az autentikus-inautentikus megkülönböztetése, ahogy a mindennapiság és nem mindennapiság megkülönböztetése sem. Már csak azért sem, mert a *savoir* a *conaissance*-szal szemben a mindennapi életben, a gondolkodásban éppen úgy jelenlevő, mint az intézményekben, a tudományban. Az „önmagam" (*soi*) Foucault-nál is történelmi alapszó, s szintén nem historicista értelemben, mivel az mindenkor más diskurzusban termelődik, azaz értelmeződik újra. A szubjektum mint ismeretelméleti, azaz az objektummal szembeállított kategória így szintén értelmét veszti. A tudásra, a hatalomra és az Énre vonatkozó igazságot egyaránt diskurzusokban termelik. Foucault nem kerüli az „Én" vagy akár a „szubjektum" hagyományos alapszavakat. Egyszerűen itt nincs helye az ismeretelméleti szubjektumnak, az Énnek mint entitásnak, a historizmusnak, a transzcendentális és empirikus megkülönböztetésének. Wittgenstein is nyugodtan használ és értelmez „elkerülendő" alapszavakat is, ha azok egy értelmes mondatban szerepelnek.

Így hát csak ismételhetem (*quod erat demonstrandum*), bár nem demonstráltam, pusztán csak illusztráltam, hogy a 20. század reprezentatív filozófiái új szereplőket mozgatnak a világszínpadon, s megválasztják a saját grammatikájukat. Mind hasonló rejtélyekkel küszködnek, s talán azt is mondhatnám, hogy ugyanarra mutatnak, tehát lényegében azonos referenciákról beszélhetünk. Mert ha a modern filozófia tagadja is a referencia létezését, a filozófiáknak mégis van referenciájuk, hiszen a világukban a saját világunkra ismerünk, vagy legalábbis ismerhetünk. Ugyanakkor ez a referencia sosem lehet ugyanaz, mert az egyes filozófia felépítése, alapszavai és grammatikája teljesen más kontextusba helyezi.

Minden alapszó lehet új. De van két alapszó, melytől egy filozófia sem tud megválni. Ez pedig a lét és az igazság. Akár kimondják ezeket a szavakat, akár nem. A *Lét és idő* 69. paragrafusában Heidegger centrális problémaként nevezi meg a lét és igazság közötti összefüggés feltárását. De a maga mélységében csak későbbi, a „Kehre" utáni korszakban néz szembe vele, többek között vagy különösképpen *Az igazság lényegéről* írt alapvető tanulmányában, melyben a korábban oly fontos szerepet játszó *Unverborgenheit* (aletheia) már nem válasz arra a kérdésre, hogy „mi az igazság", mivel maga az igazság a léttörténet, illetve létfelejtés főszereplőjévé válik.[9]

Heidegger ebben az írásban sötét színekkel rajzolja meg az igazság mai állapotát. Nem csak az erre tegnap adott metafizikai válaszról, azaz az igazság korrespondencia-elméletéről beszél, hanem még ezen túl a kérdés esetleges kihalásáról töpreng. Ha az igazságra és a létre vonatkozó kérdések kihalnának, ha ezek a szavak megszűnnének alapszavak lenni, akkor a filozófia valóban a végét járná.

Egy műfaj elhalása mindig veszteség, s ebben az esetben – elfogult – résztvevőként úgy érzem, pótolhatatlan veszteség. A 20. század minden rossz előjel ellenére, a filozófiában gazdag évszázadnak bizonyult. Néhány nagy elmének sikerült a borús jóslatokat meghazudtolva, saját alapszavakkal, saját grammatikával olyan világokat teremteni, amelyek értelmet adnak, ha általában nem is kecsegtetnek

[9] Lásd Martin Heidegger: Az igazság lényegéről, In. uő: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003. 173-194. Pongrácz Tibor fordítása

reménnyel. Ezt tették a hagyomány ellenére, s mégis a hagyomány folytatásaként. Kant annakidején metafizikai szükségletről beszélt. Most inkább filozófiai szükségletről beszélhetnénk.

Hogy a korai Heideggerrel szóljak: sokakat szólít meg ma is a lelkiismeret hangja, hogy a mindennapiságból nyíljanak meg saját „önmaguksága" felé, hogy értelmet lássanak a világban, vagy legalábbis felfogják annak értelmetlenségét. A filozófia, a filozófiai gondolkodás mindig is hozzásegített ahhoz, amire tudatosan vagy nem tudatosan, de mindnyájan vágyunk, egy olyan életvitelhez, amit valaha Arisztotelész „jó életnek" nevezett. Így várjuk, ha nem is ölbe tett kézzel, a 21. század filozófusait. Nem kell óriásoknak lenniük, hogy nagyobbak legyenek nálunk.

VAN-E AKARAT AZ ÁLOMBAN?[1]

Az akarat fogalma filozófiai konstrukció. Arendt szerint *(Willing* című könyvében)[2] először a középkori metafizikában kezdett – Ágoston nyomán – előkelő szerepet játszani.

Amikor a következőkben akaratról beszélek, kizárom a fogalom értelmezéséből a Kant-féle tiszta gyakorlati észt mint tiszta akaratot, a Schopenhauer-féle akaratot, Nietzsche hatalomra irányuló akaratát, az *élan vitalt*, tehát az akarat fogalmának minden analogikus, s egyben ontológiai használatát, nem is beszélve a népakaratról. Csak azokat a filozófiai akarat-értelmezéseket veszem figyelembe, amelyek a köznapi nyelvhasználatban is értelmezhetőek úgy mint egy individuum valamire irányuló választása, szándéka, elhatározása (*prohairesis, arbitrium),* feltételezve, hogy a cél megvalósítása lehetséges, vagy annak tűnik, s az ehhez szolgáló eszközök az egyén számára elérhetőek vagy legalábbis annak tűnnek. Az akarat nem azonos tehát a vággyal, mivel a vágynak a beteljesülés nem feltétele, s nem is tételezi fel okvetlenül a cél teoretikus ismeretét, mint a technikai vagy pragmatikus racionalitás esetében, bár járhat ezzel is.

Semmi nem akaratlagos, ami a tudatalattiban folyik, termelődik, alakul. Az álom csak egyike a tudatalatti ismert megnyilvánulásainak. Ha ez nem így lenne, senkit sem érdekelne álma megfejtése. Ha akarhatnánk, hogy ezt vagy amazt álmodjuk, akkor álmunk nem lenne rejtély. Semmi sem rejtély, amit akarunk. Már csak azért sem, mert az akarás az ok-okozati viszonyra épül. Igaz, nem okvetlenül következik be az, amit akarunk, hiszen az eredmény számtalan más tényező függvénye. De ha egyszer bekövetkezik, akkor tudjuk, hogy

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: Az akarat* című konferencián, Szegeden a 'SZAB Székházban' 2010 május 14-én.

[2] Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Volume Two, Willing,* Harcourt, 1978.

akartuk. Ki akartam nyitni az ajtót, nem csoda, hogy kinyílt. Verset akartam írni, megírtam.

Akaratlan jelenség, történés vagy esemény esetében kezdünk tépelődni azon, hogy az hogyan és miért jött létre? Miért fázott meg a lányom? Miért nem jön ma a villamos? De ezekben az esetekben megint csak az okra kérdezek. Mi volt az oka annak, hogy megfázott? Mi volt az oka annak, hogy nem jött ma a villamos? A megértés, a megmagyarázás akkor megnyugtató, ha a kauzalitás választ ad a kérdésre.

Nos, mint kiderült, magában az álomlogikában nem működik a kauzalitás. De ez még nem jelenti azt, hogy az álom éppígy-léte és létrehozója között ne lehessen kauzális összefüggést - ha nem is találni, de legalább - konstruálni. Mint például, hogy Isten vagy az ördög küldi ránk az álmokat, vagy hogy őseink kóbor lelkei kísértenek. Vagy azért álmodtam rosszat, mert túl sokat ettem aznap vacsorára, vagy mert zajongtak körülöttem.

Minden álom egyéni. Az ismételt és ismétlődő álmok sem ugyanúgy ismételnek. Ugyanazt az üzenetet minden álom más és más módon szuggerálja. Így például a bibliai József kétszer álmodja azt az álmot, amelyért testvérei halálra szánják. Ő nem érti az álom üzenetét, csak azt fogja fel, hogy szép, ezért meri elmesélni. A testvérek azok, akik az üzenetet megértik. József naiv, fel sem teszi a kérdést, hogy ki küldte az álmát. A testvérek azonban el sem hiszik, hogy valóban ezt álmodta. Biztos kitalálta, úgy vélik, hogy az a célja, hogy őket megszégyenítse, hogy saját magát előtérbe tolja.

Egy bizonyos síkon a testvérek jól azonosították az álom forrását. Annak, hogy József ezt álmodta, ahogy annak is, hogy ez az álom jósálomnak bizonyul, az álmodó József karaktere volt a forrása. Hérakleitosz azt mondta, hogy karakterünk a sorsunk. Ez József esetében is igaz. A karakternek ráadásul azonban itt is, mint mindig, szüksége volt a véletlen, azaz az isteni elrendelés segítségére. József az álmot nem akarta. Azaz tudatosan nem akarta. A vágyteljesítő álom nem az akarat okozata. Az éjszakai álom esetében az akarat impotens, illetve csak az álom felidézésében, értelmezésében játszhat szerepet.

Három kérdésre keresném a választ.

Első kérdés: akarhatja-e álmát az álmodó Énje?

Második kérdés: akar-e az álomvilág Énje?

Harmadik kérdés: van-e hatása az álomnak az álmodó Én, s ezen keresztül mások akaratára (az a kérdés, hogy van-e hatása az álomnak az álomvilág Énjére, nem tehető fel, hiszen tudjuk, az álomvilág Énje nem álmodik).

Mindezekre a kérdésekre adott válaszaim kizárólag a manifeszt (tényleges) álomra vonatkoznak.

Tehát, akarhatja-e az álmát az álmodó Énje? Akarhatja-e, hogy ezt vagy amazt álmodja? Akarni akarhatja, pontosabban szólva, kívánhatja, megtehet mindent, hogy célját elérje, mégsem tudja elérni, amit akar. Nem tud ugyanis semmi befolyást gyakorolni álma tartalmára, még arra sem, hogy álma vágyálom legyen. „Álmodj szépeket!" - szoktuk kívánni a gyereknek elalvás előtt (ahogy a tévémaci is teszi), bár a gyerek már tudja, hogy ennek a jókívánságnak a legkisebb hatása sincs. Mert az álom olyan lesz, amilyen, ahogy maga az álom „akarja". Még azt sem akarhatjuk, hogy egyáltalán álmodjunk, legfeljebb elhatározhatjuk, hogy emlékezzünk az álmunkra. Különösen akkor, ha egy bizonyos helyzetben jelentőséget tulajdonítunk neki.

Mindenki álmodik, de nem mindenki emlékszik az álmaira. Vannak olyan szent helyek, amelyekről a hiedelem azt tartja, hogy amit ott álmodunk, az megvalósul. Az efféle helyekre (mint Hercules oszlopai), azért zarándokolnak, hogy álmot lássanak, mert úgy hiszik, hogy az álom, amit ezen a helyen látnak, profetikus álom lesz, tehát teljesülni fog. Így azután emlékezni fognak álmaikra, s hihetik, hogy azért álmodtak, mert akarták. Ugyanígy, ha valaki egy pszichoanalitikust látogat, álmodni akar. Nem azért álmodik, mert álmodni akar, de azért rögzíti az álmát azonnal felébredéskor, mert el akarja mesélni az analitikusának. De mi is gyermekkorunkban, amikor egy ismeretlen szobában először aludtunk, megszámoltuk a szoba sarkait, mert úgy gondoltuk, hogy akkor álmunk valósággá válik. (A szobának persze mindig négy sarka van.)

Ágostonnak, mint már említettem, sok gondot okozott az akarat efféle korlátozottsága. Álmunkat nem tudjuk meghatározni, befolyásolni. Hiába vagyunk önmegtartóztatók, álmunkban mégis bujálkodunk. Ágoston erre az életét zavaró jelenségre kétféleképpen reagált.

Egyrészt módosította a szabad akaratra vonatkozó ifjúkori elméletét. Ha az ember akarata szabad lenne, akkor azt is akarhatná (vagy nem akarhatná), ami vele álmában történik, amit álmában tesz. Ugyanakkor azt remélte, hogy az Úr az álombéli bujálkodását nem rója majd fel bűnéül, minthogy nem akarattal bűnözött.

A bibliai Jákob története megfordítja a szokásos összefüggést. Jákob nem feküdt le akaratlagosan olyan helyre, amelyet azóta a hagyomány „szentként" jelöl meg, abból a célból, hogy profetikus álmot lásson. Egy közönséges helyen, egy közönséges kőre hajtotta álomra fejét. S ekkor jelent meg álmában az a bizonyos égig érő létra, amelyen angyalok kapaszkodnak felfelé, egészen az Úr fényes orcájához. Csak miután felébredt csodás álmából, „fedezte fel", hogy a kő, amelyre lehajtotta fejét, szent kő, s a hely, amelyen a felemelő álmot álmodta, szent hely. Megjelölte a helyet. A történet tehát a külső körülmény ábrázolásával hangsúlyozta az álom akaratlanságát. „Ránk küldi" valaki az álmot anélkül, hogy akarnánk. Már csak azért sem akarhatjuk, mert nem tudjuk az álom előtt, hogy mit akarunk.

Az álom és a látomás valami újat mond számunkra, valamit, amiről tudatos énünk semmit sem tud. Nem akarhatunk valamit, aminek létezéséről vagy sajátosságáról fogalmunk sincs. Persze, valami fogalmunk mégis kell, hogy legyen. Így például tudnunk kell, van olyan, hogy „szent hely", mielőtt megértenénk valakinek a szavát, hogy szent helyen állunk, vagy mielőtt csodás álmunk helyét (s azóta a követ, amelyre lehajtottuk a fejünket) megjelöljük. A látomások még az álmoknál is jobban példázzák a tudatos és a tudattalan párbeszédét. (A szent kő vagy a szent bokor, illetve fa nagy szerepet tölt be a politeista népek képzeletében is.)

A második kérdésre (*akar-e az álomvilág Énje?)* manapság az agypszichológia és az agyfiziológia készségesen rendelkezésünkre bocsátotta válaszait. Hogy ezek a válaszok a kérdést érintik-e, kérdéses. A harmadik kérdésre, amelyre a végén térek ki, az agypszichológia semmiféle válasszal nem szolgál és nem is szolgálhat.

Mi röviden az agypszichológia (agyfiziológia) válasza arra a kérdésre, hogy akarhat-e az álom-én?

Mint már erről szó esett, a REM (Rapid Eye Movement) felfedezése óta az álomállapot azonosítható. Az úgynevezett paradox alvás

állapotában (ez az álomállapot) a prefrontális cortex teljesen kikapcsolódik, úgynevezett passzív állapotban van. Miután a prefrontális cortex aktivitása nélkül nincs tudatállapot, így sem a modalitás kategóriái, sem az akarat nem működhetnek. Tehát az álomállapot kizárja mind a modalitás kategóriáit, mind pedig az akaratot.

Ennek tudatában mentett fel többek között egy német bíróság egy alvajárót, aki megölte a feleségét. A büntethetőség feltétele a 'mens rea", ami ebben az esetben nem állhatott fenn. Amennyiben valaki cselekszik az alvás állapotában, ami nem is olyan ritka, mint hinnénk, nem felelős a cselekedeteiért. Az álom-én, ahogy Husserl nevezte, nem követhet el bűnt, de erényes sem lehet. Számtalan példával erősíti meg ezt a filozófiai gondolatot az agyfiziológia.[3] Tehát a második kérdés, akarhat-e az álom-én, majdhogynem nevetséges.

Az álom-én világa az álomvilág, külön világ. Az álomvilágban, az álomképekben, mint láttuk, nem érvényesek a logika kategóriái. S megint oda lyukadunk ki, hogy valami nincs benne. Az álom-én nem tud akarni. Erről meggyőződni persze nincs szükségünk agyfiziológiára. Az agyfiziológia pusztán megerősítheti azt, amit nélküle is tudunk. Ahol nem érvényes a kauzalitás, ott akaratlagos cselekvésnek sincs helye.

Az akarás e fejezet elején szereplő filozófiai értelmezése szerint akkor beszélhetünk akaratról, s nem vágyról vagy kívánságról, amikor van egy kitűzött célunk s rendelkezésünkre állnak, vagy úgy véljük, hogy rendelkezésünkre állnak, a cél megvalósításának eszközei. Persze, lehet a vágy fogalmát pongyolán az akarat szóval helyettesíteni, mint a slágerben: „minden ember boldog akar lenni". Ne tévedjünk, amikor Arisztotelész azt mondja, hogy a legfőbb jó a boldogság, nem a sláger szellemében fogalmaz. Ugyanis a boldogságnak mint a legfőbb jónak a megjelölésekor azonnal fel is sorolja a legfőbb jó eléréséhez szükséges feltételeket, elsősorban az erényes életet, azt, hogy hogyan is váljunk erényes emberré.

Amikor valamit akarunk, a cél és az akarat között oksági viszonyt feltételezünk a szó nem ontológiai, de mindennapi értelmében. Ha a célt nem érem el, ha a tettem következménye más lesz, mint amit

[3] lásd Rosalind Cartwright: *The Twenty-four Hour Mind,* Oxford, 2010.

szándékoztam, azt mondom: „nem ezt akartam". Nos, a tragédia világa igen, de az álom világa minderre nem ad lehetőséget.

Az egyszerűség kedvéért nézzünk egy álmot. Az álom-énem elvesztett egy táskát. Felteszem, hogy nem akartam elveszteni. Még Freud értelmezését sem teszem ezzel zárójelbe. Szerinte ugyan nem véletlen egy táska elhagyása, álmunkban sem, de azt nem mondja, hogy akaratlagos. A vágy nem akarat. Mit tett álmomban az a bizonyos álom-énem? Nem azt, amit az éber-énem *de facto* tett, amikor ugyanezt a táskát előző nap tényleg elvesztettem. (Visszamentem a fodrászhoz, ahol feltehetően elhagyhattam, és megtaláltam.) Ezzel szemben az álom-énem egy „gázost" kezd keresni, akiről semmit sem tud, sosem látta, és akinél a táskát meg fogja találni. Csúsztatja a célt (a gázost megtalálni), rohan a kertbe (erdőbe), kerítésekre mászkál, s elfelejti mindazt, amire szüksége lenne, hogy táskáját megtalálja. Nem is találja meg, mert a célt megint csúsztatja, már nem szabad elkésni a másnapi kirándulásról, muszáj erről értesíteni barátait. A „muszáj" ezt tennem, nem akarat. Még csak vágy sem.

Ugyanakkor az álom-énemen kívül, álmom egyéb szereplői meglehetősen logikusan érveltek. (Miért nem használom a vezetékes telefont? Miért nem hívom a tudakozót?) De akarni ők sem akartak semmit, pusztán jó tanácsokat osztogattak. Ráadásul, amit reggel leírtam, fordítás volt, s mint egy efféle fordítás esetén történik, az álmodó-énem nem tudta teljesen mellőzni a tudat kategóriáit.

Amikor az istenek vagy az angyalok megszólítják az álmodót, akkor nem lehet sem a beszédcselekvést, sem pedig a tagadást az álomból kizárni. Isten – vagy akár egy szellem – nem csak azt mondhatja nekünk álmunkban, hogy valamit így vagy úgy tegyünk, de azt is, hogy valamit ne tegyünk. Akaratunk, választásunk persze ebben az esetben éppen olyan kevéssé van, mint a tiszta képvilág esetében. Annak engedelmeskedünk, amit a hozzánk beszélő nekünk parancsol vagy tanácsol. Tehát az, hogy az álom-én nem akar, éppen úgy igaz, ha álomhangról beszélünk, mintha az álomképekről szólunk.

A filozófus, a költő és a gyakorlat embere szempontjából persze mindez nem újság, csak érdekes, reflexióra méltó tapasztalat. Paul Valéry írja: „Mihelyt az álom küszöbét átlépted, felesleges akarnod a dolgokat. A korlátok és a lehetőségek helyet cserélnek: a falak légből

épültek, az ajtókat befalazták."[4] Álmaimban különbség nélkül adódik minden. Álmomban minden automatikusan és megfontolások nélkül alkot rendszert. Az álombéli tevékenységek nem épülnek egymásra. Az álomban nem következményekre, hanem egymás utáni következtetésekre bukkanunk. Az álomban gondolat és való élet egymásba mosódnak, stb. Érezzük, hogy itt nemcsak az álom-énről, hanem a költői énről, legalábbis egyfajta költői énről is szó van. Ahogy egyfajta vallásos énről is. Van, vagy lehet egy világ, amelyet sem nem akarunk, sem nem akarhatunk. Ami feltétlenül, abszolútan van, és éppen úgy van, ahogyan van; valami, ami csak úgy, magától megtörténik.

Egy költő után hallgassunk meg egy filozófust is.[5] A transzcendentális képzelőerő abban az értelemben „mindenható", hogy játékterét sem a logikai alapelvek, sem a kategóriák, sem az akarat nem határolják be.

A tudatos-én nem álmodik, hanem álmodozik. Ilyenkor éberálomról beszélünk. Nagyon fontos, hogy az a funkció, amelyet a freudi pszichológia az álomnak tulajdonított, többnyire nem az álomra, hanem az álmodozásra nézve igaz. Az álmodozás valóban vagy vágyteljesítés, vagy rémkép, s valóban mindig az egotrip egyik formája. Még akkor is az, ha a futballcsapatunk bajnoki címéről álmodozunk. S álmodozni persze akarunk, vagy legalábbis akarhatunk (a vágyálom értelmében).

Ki, vagy mi, tehát az, aki fantáziál? Az álmodozás esetében, de akár a költészet esetében is elcsenhetjük Kant megfogalmazását, s beszélhetünk az értelem és a képzelőerő szabad játékáról. Ezzel szemben az álomalkotó képesség forrása, a tudatalatti karmestere a transzcendentális képzelőerő. A tudatalatti persze gondolkozik is. A tudatalatti logikája a képzelőerő logikája. Az álom-énnek tehát nincs akarata. És nincs felelőssége sem. Legalábbis a bonni bíróság így ítélkezett, amikor a feleséggyilkos holdkóros férfit (*mens rea* híján) felmentette.

Derrida egyik előadásában felvetette a kérdést, hogy vajon felelősek vagyunk-e álmainkért? Ez a kérdésfeltevés furcsának tűnik. Ha

[4] (Az idézet helyét nem sikerült azonosítani.)

[5] Eugen Fink: Megjelenítés és kép, In. *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat, Budapest, 1997. Poprády Judit fordítása

nem akarhatjuk azt, amit álmodunk, akkor semmi befolyásunk sem lehet álmaink tartalmára, így nem is lehetünk azokért felelősek. Ágoston, bár visszavonta elméletét a szabad akaratról, mégis bűnbocsánatot remélt az Úrtól, akaratlan szemérmetlen álmaiért. Hogy a modern korról beszéljek, Adorno gyakran álmodott kivégzésekről. De ettől még nem felelős az álmában látott, álom-énjével tapasztalt vagy kivégzett emberek haláláért. Castoriadis szerint (személyes közlés) minden ember kívánta már egy másik ember halálát. Ezt a vágyát elégíti ki álmaiban. Nekem ez az értelmezés túlságosan freudiánus, és ezért nem meggyőző. De kétségtelen, hogy sokan álmodnak arról, hogy valakit megölnek, s közben semmit sem éreznek, s a legkevésbé sem botránkoznak meg. Ha felelősek lennénk álmainkért, hogyan értelmeznénk a bonni bíróság döntését? Hibásnak? Létezik-e az álomban *mens rea?*

De Derrida nem is ebben az értelemben beszélt az álmainkért való felelősségről. Egyetértek vele abban, hogy létezik ilyen felelősség, bár másként értelmezem.

Azért, amit álmában elkövet, az álmodó nem felelős. Aki álmában öl, az nem öl. Aki álmában anyjával szeretkezik, az nem szeretkezik az anyjával. Aki álmában könyvet ír, az ettől még nem ír semmiféle könyvet. A holdkórosság esetétől eltekintve, álmunkban többnyire ágyunkban alszunk és semmit sem teszünk. Hogy lehet valaki akkor saját álmaiban elkövetett tetteiért felelős? Mondjuk, az álom vágyteljesítés. Felelős-e az ember a vágyaiért? Felelős azért, hogy valamit, amiért nem felelős, (a vágyait) álmában kielégíti, amivel egy légynek sem árt és senkinek sem használ? Miután álmaink nincsenek ránk bízva, ahogy a hajó utasai rá vannak bízva a kapitányra, hogyan vállalhatnánk felelősséget értük? Az álomra vonatkozóan sohasem mondhatom, hogy „én tettem", „én akartam". Következésképpen nem vagyok felelős az álmaimért.

Valamikor Goethe azt mondta, hogy minden ember harminc éves kora után felelős az arcáért. Ezen nem azt értette, hogy akarta ezt az arcot, hogy egy ilyen arc volt a célja, hogy a számos arc közül kiválogatta azt (akkor még nem volt kozmetikai sebészet). Úgy gondolta, hogy a felnőtt, érett ember jelleme akaratlanul is megjelenik az arcán.

A nagy festők műveikkel írják alá Goethe feltevését. Az ábrázolt gyermek vagy ifjú hölgy lehet egyszerűen szép. A puttóknak nincs karakterük. Az alvó (nem álmodó) Vénuszoknak és Cupidóknak sem. De tekintsük csak rá egy a reneszánsz idejében vagy utána ábrázolt harminc feletti férfiak vagy asszonyok portréjára, legyen az illető király, királynő, öreg zsidó, paraszt, hadvezér vagy mesterember, az arcon látjuk az ember karakterét, sőt, még az élettörténetét is.

Ebben az értelemben mégis mondhatnánk, hogy az ember bizonyos mértékig felelős a saját álmáért. Ahhoz, hogy ezt a nem könnyen megemészthető gondolatot mégis megemésszük, a pszichoanalitikus iskolák közül a *Dasein*-analitikusokhoz kell beiratkoznunk. Ennek az irányzatnak, amellyel a leginkább rokonszenvezek, egy ide tartozó gondolatát szeretném felidézni: *„Wenn im Schlaf das Bewusstsein einschlummert, ewacht im Traum die Existenz."*[6] Ezt írja Foucault a Binswanger-könyvhöz írt előszóban.[7] Foucault szerint (Binswanger elemzéseiben) az egzisztencia alakul, kialakul. Nem adott végső alakban születésünk pillanatában. Hol alakul? Mint erről már szó volt (és lesz), a *Selbst*-ben, a Magamban, a tudatos- és a tudattalan-én találkozópontján, a párbeszéd és a kölcsönhatás forrásánál. Az álmaimért való felelősség (harminc éves kor után) a Magamért való felelősséget jelenti.

Az álomvilág tartalmában három réteget különböznünk meg.

Az elsőt álomlogikának nevezem. Ez közös minden emberi álomban. Esetleg még beszélhetnék álomontológiáról is, tehát olyan tartalmi elemekről, amelyek minden ember álmában és minden korban megjelennek. Bár nekem, mint erről még szó esik, problémáim vannak mind a freudi szimbólumrendszerrel, mind a Jung-féle „mandalával", nem is beszélve az álmoskönyvek szimbólum-kavalkádjáról, ettől még nem tagadom az álomontológia tényét. Legfeljebb azt mondom, hogy túláltalánosították, vagy inkább túlkonkretizálták azt.

---

[6] *„Ha alvás közben a tudat elszenderedik, akkor az álomban fölébred az egzisztencia."*

[7] Ludwig Binswanger: *Traum und Existenz*, 1930. Foucault előszavával: *Le Rêve et l'Existence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

A második álomtartalmi réteg történelmi. Az álom tartalma mindig a társadalmi, történelmi és egyéni tapasztalat. Álmunk nem produkál nyersanyagot, ez a tudat dolga. A tudattalan ezt a nyersanyagot saját logikája és ontológiája szerint dolgozza fel. Mondhatnám, másként reagál tudatos tapasztalatainkra, másként gondolja el azokat („mellégondolkozik" ahogy Koestler mondta[8]), újat hoz létre azokból.

Hasonló álomfunkciók történelmi nyersanyagokon keresztül működnek. Az álomfunkció, álomlogika ugyanaz lehet (pl. metamorfózis, egyidejűség, parapraxis), de az álomanyag történelmileg változik. Volt, akihez Jupiter szólt, volt, akihez az Örökkévaló, volt, akihez Isten angyala, s volt, akihez Krisztus. Goethe számos német értelmiségihez beszélt álmában. Azonban itt is vannak kivételek, a kivételes képzeletvilággal megáldott emberek álmai. Walter Benjaminnak megjelent egy angyal, mi több, egyszer azt álmodta, hogy őt Dániel prófétának tekintették.

Ugyanakkor – s ez a harmadik réteg – minden álom egyéni. (Ez vonatkozik Benjamin próféta-álmára is.) Nincs két ember, aki ugyanazt álmodná. Az álom olyan, mint egy ujjlenyomat. Akkor is, ha ismétlődik. Gendlin[9] szerint az ismétlődő álmok fejlődést mutatnak. Lehet, nem tudom, de kétségtelen, hogy sosem teljesen ugyanúgy ismétlődnek. S ilyen értelemben mondjuk, hogy harminc felett – ahogy az arcunkért – mindnyájan felelősek vagyunk álmainkért. Sokféleképpen, de nem okvetlenül morális vonatkozásban. Erre gondolhatott Nietzsche is, amikor *Morgenröte* (*Virradat*) című művében az álmainkért való felelősségünkről beszél, mivel semmi sem annyira a sajátunk, mint az álmaink. Van, akinek az álmai színesek, érdekesek, változatosak, kalandosak. Van, akinek az álmai hétköznapiak, mondhatnám, színtelenek, unalmasak. Ez mond valamit az álmodók karakteréről is. De nem arról, hogy jó vagy rossz emberek, hanem inkább arról, hogy erős vagy gyenge-e a képzelőtehetségük. A képzelőtehetség erejében van egy genetikus réteg, ugyanakkor azonban éppen úgy

[8] Koestler, Arthur: *Alvajárók*, Európa, Budapest, 2007. Makovecz Benjamin fordítása

[9] Eugene T. Gendlin: *Testünk bölcsessége*, Edge 2000 Kft., 2009.

fejleszthető, mint a memória képessége. Aki unalmas, hétköznapi álmokat álmodik, az annyiban felelős az álmaiért, hogy elmulasztotta, elhanyagolta vagy szándékosan korlátozta a képzelőtehetsége kibontakozását. Az erotikus tapasztalatot érzékeltető álmokban, ahogy az álmodó haldoklásáról szóló álomban is, nagy szerepe van a képzelőtehetségnek, ahogy az erotikában és a hipochondriában általában.

Mint azt Pierre Hadot remek könyvéből tudjuk,[10] a sztoikusok – és részben az epikureusok is – igen nagy hangsúlyt fektettek a lelkigyakorlatokra. A természet szerint törekedtek élni, semmin sem háborogni, nem esni kétségbe, nem hagyni magukat a szenvedélyektől elragadtatni. A lelkigyakorlat nem volt okvetlenül aszketikus, de az is lehetett. (Főleg a kereszténység preferálta az aszketikus életformát.)

Mint Ágoston ismert és már említett példája mutatja, az álomtörténés mit sem törődött az aszkéta akaratával, az továbbra is „paráználkodott". A romantika szerette az őrült szenvedélyt. De ettől a romantikusok álmai nem lettek szenvedélyesebbek. Ám ebből még nem következik, hogy a tudatos életvitelnek semmi befolyása nincs a tudattalanra. Jung elmélete szerint az álom többek között kompenzál. A karakter nem csak az álomtörténésben fejeződik ki, hanem az álomtörténés és az ezt kísérő érzések viszonyában is. Mit érzek, ha lezuhanok, ha meghaltam, ha másokat lekaszabolok, megerőszakolok? Gyönyört az erotikus tapasztalatban, vagy félelmet? Közömbösen nézem a saját haldoklásomat, vagy reszketek? Mikor kísér egy képet gyönyör, félelem, szorongás, ujjongás? (Igazán bonyolult emóciók nem fordulnak elő az álomban, már csak azért sem, mert azok csak egy meglehetősen stabil kontextusban differenciálódnak, azaz értelmezhetők.) Az álomértelmezés is karakterológia. Az álom egyéni, s így ugyanaz a történés más üzenetet hordoz, ha az egyik vagy a másik ember hasonlót álmodik. Nem tételezhetjük fel, hogy a késekről gyakran álmodó Adorno szeretett volna maga is valakit kivégeztetni. Ennél az álomlogika sokkal bonyolultabb. Magamért vagyok felelős. Ez a belső arcom.

[10] Pierre Hadot: *A lélek iskolája*, Kairosz, Budapest, 2008. Cseke Ákos fordítása

Ideje, hogy rátérjek az álom és az akarat viszonyának a harmadik változatára. Befolyásolja-e az álom az akaratot? Nem mindig befolyásolja, de mindig befolyásolhatja. Egy álom eldöntheti egy ember életét, egy álom (és a látomás) eldöntheti a történelem menetét is. Az álomtörténés az álomelbeszélésen keresztül hathat az akaratra.

Mint említettem, a régi, hagyományos korokban csak a reprezentatív személyiségek álma számított, mert ezekről az álmokról feltételezték, hogy befolyásolják a törzs, a nép, a birodalom történelmét. Az álom helyes értelmezésétől függött a helyes cselekvés vagy döntés, mint például Nagy Sándor álma esetében, Tyrus városa ostromakor, vagy amikor Nagy Constantinus látomásában megjelent a kereszt: *in hoc signo vinces*. Ezzel nem azt mondom, hogy Constantinus látomása volt az oka annak, hogy a kereszténység Rómában államvallássá vált.

Még maga a látomás is lehet kiagyalt egy olyan világban, ahol a látomások gyakran legitimálták magát a politikai döntést. Ahol az álomfejtésnek nagy jelentőséget tulajdonítanak, nem ritkaság egy álom „kitalálása" abból a célból, hogy besegítsen egy terv megvalósulásába; s ez csak a képmutatás egy formája. A képmutatás azonban nem az eredeti cáfolata.

A felvilágosodás kora előtt általában úgy hitték, hogy jelentőséget kell tulajdonítani egy figyelmeztető álomnak, mert az végzetes következményekkel járhat egy országra vagy birodalomra nézve. Ezért hübrisz volt (a hagyomány szerint), hogy Julius Caesar semmibe vette Calpurnia álmát, s az álom üzenetével dacolva mégis elment a Capitoliumra. Ez nemcsak Caesar életét (illetve aznapi halálát) pecsételte meg, hanem rányomta bélyegét Róma egész későbbi történelmére is. Történelmi jelentőségű döntések függtek egy ember álmától.

Mint mondtam, a pszichoanalízis a demokratikus kor világképének egyik tükre. Azt sugallja, hogy minden ember egyenlő. Azt, hogy mindenkinek az álma fontos, hogy bármely individuum álma jelentős vagy legalábbis jelentős lehet. Ugyanakkor azt is, hogy manapság senkinek az álma, akármilyen „helyesen" interpretálják is, nem fogja a történelmet, az ország vagy a világ sorsát alakítani, új irányba terelni. Hogy egy helyes (azaz csak számára evidensnek tűnő) álomértelmezés is csak annak az egyénnek az akaratára hathat, aki az

elemzett álmot álmodta. Csak az egyes ember egyéni döntésére, választására hathat.

Az álom és az álomfejtés vagy álomértelmezés tehát elvesztette jelentőségét a közösség számára. Állami vagy társadalmi döntésekben egy álomnak éppoly kevés szerep jut, mint a madarak röptének. Ez nem annyit jelent, hogy az álomnak kisebb jelentőséget tulajdonítanánk, mint a régi időkben, hanem csak azt, hogy az álomnak az egyén, az álmodó individuum számára van jelentősége.

Manapság egy álom mindig az álmodó-énhez szól. Azt figyelmezteti, azt inti, annak magyaráz. Nem ezt „akarta", minthogy nem akar. De az álmodó-én, álmát felidézve akar, illetve akarhat, dönt, illetve dönthet. Ha az Én megérti az intést, akkor megváltoztathatja az életét, vagy legalábbis igyekezhet megváltoztatni azt, de ha nem hallgat rá, akkor sem lesz olyan végzetes következménye, mint annak idején Róma számára annak, hogy Julius Caesar nem figyelt oda felesége álmára. (Bár önmaga számára lehet még súlyos következménye.)

Az álomértelmezés nem abban különbözik az álomfejtéstől, mintha kevésbé lenne bonyolult vagy kisebb szerepet tulajdonítana egy fix szimbólumrendszernek, ugyanis nem minden esetben van így.

Az „álomfejtés" esetében egy titokra akarunk rájönni, arra a titokra, amelyet valaki ismer, egy rejtvény nyitjára, amelyet valaki feladott. Tehát feltételezzük, van egy „jó megoldás", egy „jó megfejtés", s ha azt megtaláljuk, máris tudjuk, hogy mit tegyünk. Az álmokat az istenek, az Isten, az angyalok, az ördög küldik ránk, méghozzá azért küldik – amennyiben nem csapnak be –, hogy okosak legyünk, s magunktól rájöjjünk az üzenet mondandójára. A fáraó látott két álmot, József megfejtette. Az ő megfejtése volt „a" megfejtés. Semmi sem maradt vissza, sem rejtély, sem rejtvény.

Az álomértelmezés esetében feltételezzük, hogy nem valaki „odafentről" hanem valaki „idelentről", azaz a saját tudatalattinkból üzen álmunkban. Az álom most már nem rejtvény, amit valaki, aki tudja a megoldást, számunkra feladott. A tudatalatti ugyanis nem tudja a megoldást, mert azt sem tudja, hogy feladott egy rejtvényt. Így nincs telitalálat, nincs végső értelmezés, minden álom újraértelmezhető. Ha valaki nincs megelégedve egy analitikusának megfejtési kísérleteivel, elmegy egy másikhoz, ahogy annak idején az egyik álomfejtőtől

mentek a másikhoz. Csakhogy az álomértelmező értelmezése sosem lesz az a bizonyos végső. Még leginkább akkor lehet „végső", ha az álmodó maga értelmezi az álmát, ha meg van a saját értelmezésével elégedve, ha figyel a figyelmeztetésre, s ha eszerint cselekszik. De erre igen sokan képtelenek. S ez is mond a Magamról valamit.

BIZALOM ÉS BIZALMATLANSÁG AZ ÖNÉLETRAJZI EMLÉKEZET TÜKRÉBEN[1]

Mielőtt ebbe az írásba belefogtam volna, eszembe jutott, hogy valaha réges-régen mintha már írtam volna valamit erről a kérdésről, *Hit vagy bizalom* címen. Kíváncsiságból elővettem *Érték és történelem* című ősi kötetemet, melybe az írás keletkezése után, – ha jól emlékszem, – jóval később belevettem, ott megtaláltam és újraolvastam. Hogy a tanulmány a hatvanas évek közepe felé keletkezhetett, arra két jel is mutatott. Az egyik, hogy a mindennapi életről írt könyvem két alapfogalma szerepelt benne, a másik, hogy kitüntetett helyet foglalt el benne Kierkegaard, nevezetesen a filozófus *Félelem és reszketés* című könyve. Ahogy fiatal embereknél történni szokott, ott is alkalmaztam két újonnan kiagyalt és szerintem máig jól alkalmazható filozófiai kategóriámat, a partikularitást és az individualitást, ahol egyébként semmi helyük sem volt. A hitet ugyanis a partikularitáshoz, míg a bizalmat az individualitáshoz rendeltem, kivéve persze a hit lovagjait, akikre – Kierkegaard nyomán – a legmagasabb rendű individuumok szerepét osztottam ki.

Minderre jó okom is volt, minthogy a fiatal Hegel nyomán mind a hitet, mind a bizalmat a tudással hoztam kapcsolatba. Ami a hitet illeti, ez így el is fogadható. A fiatal Hegel szerint a hit a legfeltétlenebb tudás. Persze ő itt a CREDO-ra gondol, azaz a legfőbb teológiai erényre, nem pedig egy erkölcsi erényre, még kevésbé az „úgy hiszem" kifejezés köznapi jelentésére és használatára. Semmiképpen sem hitte/tudta úgy, hogy egy ügyről alkotott legbizonyosabb tudásra akkor teszek szert, ha hiszek a tanúvallomások tényszerűségében. Az utóbbi esetben ugyanis a hit kevesebb a tudásnál. Elhihetem egy tanúnak, amit mond, bár tudni nem tudhatom, hogy igazat mond-e,

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: A bizalom* című konferencián, Szegeden a SZAB Székházban' 2014 május 16-án.

mert kiderülhet az is, hogy tévedett vagy hazudott. Nem tartom meggyőzőnek azt az ifjúkori gondolatomat sem, hogy mindig abban hiszek, amit a világ tudásként tálal fel a számomra, mert abban hinni, amiben mindenki hisz, személyiségem önfenntartásának tartozéka, míg bizalmamat mindig előzetes reflexió után ajándékozom mind ügyeknek, mind embereknek. A politikai lóláb persze nagyon is kilógott az elemzésből, ami önmagában korántsem hiba, mivel rokonszenves lólábról volt szó. Így csak megemlítem.

Nem tagadható, hogy a mindennapi élet nyelvhasználatában a „hiszek" és a „bízok" igék egymással gyakran felcserélhetők. De nem egészen. Hiszek egy tanúnak, bízom egy tanúban, hiszek ennek az orvosnak, bízom ebben az orvosban (*glauben* versus *vertrauen*, *belief/faith* versus *trust*). Ezekben az esetekben hit és bizalom nem cserélhető fel egymással. S különbségük nem a hívő, illetve a bizakodó karakterében, hanem az emberben, ügyben, dologban, eseményben rejlik, melynek hiszek, vagy amelyben bízom. Hiszek egy orvosnak, azaz, amit mond, azt elhiszem. Bízom benne, mert megbízhatónak ítélem.

A hit lovagjának az említett tanulmányban tulajdonított kivételezett szerepet a nyelvhasználat is jóváhagyja. Nem azt mondom, hogy „elhiszem Istennek" ezt vagy amazt, hanem, hogy „hiszek Istenben". De azt is mondhatom, Cromwell nyomán, hogy „bízzunk Istenben s tartsuk szárazon a puskaport". De még ebben az esetben sem azonos a két kijelentés. Az előbbi a tudásra, az abszolút tudásra mint bizonyosságra vonatozik. Hiszek Istenben, aki létezik, mert létezik. Mikor Istenben bízom, akkor abban reménykedem, hogy Isten a mi seregünk oldalán áll, nekünk fog segíteni. Ez tehát nem Isten létére, hanem Isten várható döntésére vonatkozik. Mi több, Isten döntésének segítségére is sietek a saját döntésemmel, pontosan azzal, hogy szárazon tartom a puskaport.

A bizalom tehát nem okvetlenül a tudással áll kapcsolatban, hanem egy személynek, illetve személyiségnek, egy személy jellemének szól. Lehet, hogy csak a jelleme egy vonásának. mikor például valakire rábízunk egy titkot, mert feltételezzük, hogy titoktartó és szavatartó. Valakit megbízhatónak tarthatunk, ha úgy ítéljük, hogy a munkáját lelkiismeretesen fogja végezni. S számtalanszor az egész

személyben bízunk, mert úgy ítéljük, hogy hű marad hozzánk, hogy állhatatos, tisztességes, hogy jó barát.

Gondolhatunk hitre hitetlenség nélkül, de bizalom nincs bizalmatlanság nélkül. A bizalom erény, de a bizalmatlanság nem bűn. A bizalmatlanság, a bizalomhoz hasonlóan, lehet részleges és mindenoldalú. S hogy kiben nem bíztunk, miben vagyunk bizalmatlanok, az ítélőképességünktől függ.

Bízhatunk valakiben egy vonatkozásban, s bizalmatlanok lehetünk iránta egy másikban. A rendetlen ember pontosságában nem bízunk, de ettől még hűségében bízhatunk. Nem bízok X ízlésében, mert tapasztaltam, hogy rossz az ízlése, de ettől még bízhatok emberismeretében. Mind a bizalom, mind a bizalmatlanság ugyanakkor kontextuális. Nem csak az a kérdés, hogy kiben vagy miben bízunk, hanem hogy miért, milyen alapon bízunk, mikor bízunk, hogyan bízunk, milyen helyzetben bízunk. Ugyanezek a kérdések merülnek fel a bizalmatlanság esetében is.

A jó ítélőképességen alapuló bizalom azokhoz az erényekhez tartozik, melyek mindenekelőtt az erény gyakorlójának a szükségletei. Arisztotelész szerint ez minden, általa a *Nikomakhoszi Etiká*ban felsorolt erényre vonatkozóan igaz, kivéve az igazságosságot, mely az erények másokra vonatkoztatott gyakorlása. S ez valóban így igaz a bizalom esetében is. A kérdés, hogy bízni valakiben igazságos vagy igazságtalan, fel sem vethető. De az emberek túlnyomó többségének alapvető szükséglete, hogy bízzon, bízhasson valakiben. Bizonyos helyzetekben, bizonyos emberekben feltételesen, de legalább egy emberben minden helyzetben és minden esetben, tehát feltétlenül. Mindig a másik ember karakterében vagy annak egy vonásában bízunk, a feltétlenség esetében pedig hűségében, lojalitásában, szeretetében is.

Mikor egy ember karakterének bizonyos vonásaiban bízunk, a hűség nem okvetlenül játszik szerepet, bár többnyire még ebben az esetben is. Mondjuk, ha valaki egy titkárnőt vesz fel, nemcsak azt igyekszik eldönteni, hogy az illetőnek megfelelőek-e az állás betöltéséhez megkövetelt képességei, hanem azt is, hogy bízhat-e titoktartásában, szolidaritásában. Ugyanakkor többnyire nem szempont, hogy az illető munkaadója „bizalmasa" legyen, hogy titkait megossza vele, vagy munkáján kívül sok minden másban is szolgálatára álljon.

A jellem megítélésében a hűség nem játszik szerepet. Ha valakit például megbízunk a lakásunk berendezésével, bár bíznunk kell lakásberendezési képességein és ízlésén túl még a pontosságában is, azaz – nincs rá más szó, mint – „megbízhatónak" kell lennie. De miért kellene hűnek maradnia? Befejezi a lakás berendezését, és utána esetleg soha többé nem látjuk.

A bizalom tehát önmagunkra vonatkoztatott erény. Másban megbízni annyit is jelent, mint biztosnak lenni abban, hogy mindig velünk, mellettünk fog állni, ha szükségünk lesz rá. Mellettünk fog harcolni, ki fog állni értünk, vigasztalni, segíteni fog, el fog tekinteni a hibáinktól, ha barátságosan figyelmeztetni is fog rájuk.

A bizalom összefonódik a biztonsággal. Bizalmi emberünkben biztosak lehetünk, ő az otthon, a ház, a segítség. A feltétlen bizalom kölcsönös. A másik is ugyanúgy bízhat bennem, mint én őbenne. Mivel a bizalom kapcsolódik a biztonsághoz, a hűség magától értetődő. Abban az emberben csalódni, akiben feltétlenül megbíztunk, a legsúlyosabb traumák közé tartozik, s teljesen átalakíthatja a karakterünket.

Hagyományos világokban, s néha később is, az emberek közeli családtagjaikban bíztak meg a leginkább. Nemcsak vérbeli családtagjaikban, bár azokban feltétlenül. De a bizalmasok közé tartozhattak közeli szolgáik és szolgálóik is, mint például az inasok vagy a társalkodónők. A komédiákban és a vígoperákban gyakran az utóbbiak játsszák a „bizalmas" szerepét, a tragédiákban inkább az előbbiek.

Az előbb említettem, hogy a csalódás azokban, akikben feltétlen bizalmunk volt, a legsúlyosabb traumák közé tartozik. A hagyományos társadalmi berendezkedések felbomlásának korában a közeli családtagok korábbi időkben még kivételesnek számító hűtlensége, árulása, gyakorivá válik. A közeli családtag nem úgy viselkedik, ahogy korábban mindenki elvárta tőle. Ez a konfliktus Shakespeare majdnem minden drámájában mind a tragikus, mind a komikus történés egyik alapmotívuma, amely a legkülönbözőbb formákban jelenhet meg.

A bizalom erény ugyan, de a vak bizalom lehet végzetes hiba is. Lear király feltétlenül bízik idősebb lányaiban, Gloster a törvénytelen fiában, ahogy a Capulet házaspár is feltétlenül bízik lányukban,

Júliában. Már ebből is látható, hogy a bizalom/bizalmatlanság, hűség/hűtlenség viszonya korántsem erényre, illetve bűnre oszlik, hanem mindig kontextuális. Hiába erény a bizalom, jobb lett volna, morálisan is, ha Lear nem bízik két idősebb hízelgő lányában, ha Gloster nem bízik feltétlenül Edmundban. Ahogy jobb lett volna, ha a Capulet család nem vár el lányától feltétlen engedelmességet, sem pedig feltétlen szolidaritást családtagjával, akit szerelme párbajban megölt. Vannak még Shakespeare darabjaiban is hűséges szolgák, de ezek már kivételesek, mint ahogy látjuk az *Ahogy tetszik*ben is.

Bizalmasainkat választanunk kell: barátainkat, barátnőinket, közeli ismerőseinket, szerelmeinket. A hagyományos „bizalmas" iránti bizalmat viszont felfüggeszthetjük, mint Júlia tette a dajkája esetében.

A bizalom alapja, vagy inkább megalapozása, egyre inkább egyéni választás kérdése. Választjuk a barátot, a barátnőt, a közeli ismerőst, a szerelmet. Még ekkor is marad kockázat. Minden emberi kapcsolatban van ugyanis kockázat. Gyakorta éppen egy hit, egy tévhit, rendítheti meg a magunk választotta emberbe vetett bizalmat, mint ahogy ez Othello esetében történt.

Már ebből is látható, hogy a hit és a bizalom egymás mellé állítása, s a tudással való szembeállítása, nem állja ki még az empirikus próbát sem. A bizalom, főleg az új időkben, nem tudáson alapul, hanem az ítélőképességen. Az egyéni ítélőképességen. Az ítélőképességet pedig nagy részben, ha nem is a maga egészében, a tapasztalatok és a tapasztalatok feldolgozása alakítja ki. Persze, a tapasztalat eredménye is nevezhető tudásnak, de nem a „tudom már", „tudom, hogy" értelmében. Mondhatom, hogy hiszem, bár nem tudom, hogy holnap esni fog az eső, vagy nem csak hiszem, de tudom, hogy a háromszög szögeinek összege 360 fok. Már nemcsak hiszem, de tudom, hogy Isztambul Törökország fővárosa, s hogy valaha Bizánc volt, mert ellenőriztem a Google-on. Míg tegnap még csak hittem, most már biztos vagyok benne, azaz tudom. Már nem hiszem, hanem tudom, hogy a Leonardo-féle *Utolsó vacsora* Milánóban van. Mindezek a „még nem" tudásra vonatkozó hitek közül csak kevés helyettesíthető bizalommal, s csak akkor, amikor a hit saját személyemre vonatkozik. Mondjuk, bízom benne, hogy holnap nem fog esni az eső,

mert kirándulni szeretnék. De abban nem bízhatom, hogy Isztambul Törökország fővárosa, vagy hogy Leonardo *Utolsó vacsorája* Milánóban van, azt csak hihetem. Végül a bizalom esetében nincs biztos tudás, legalábbis nem a halál pillanata előtt.

A bizalom egy fontos mentális képességet feltételez, a felismerés, a ráismerés képességét. A bizalom esetében a felismerés-ráismerés az ítélőképesség terméke.

Az ítélőképesség sok mindenre vonatkozhat. Mint tudjuk, az ízlésre is. Ahogy a jó ízlésítélet is, többek között, a tapasztalaton alapul, úgy az emberek megítélése is. Az ízlésítélet képességét ízlésnek, az emberek megítélésének képességét emberismeretnek nevezzük. A jó ítélőképesség kialakulásának feltétele az emberek jellemére vonatkozó élettapasztalat, olyan tapasztalat, amelyet a világban való létezésünk során magunk szerzünk. A közmondás azt tartja, hogy más kárán tanul az okos, de ez ritka eset, s akkor sem kizárólagos, ahogy nem is perdöntő. Amit az ember más kárán tanul, azt neki kell más káraként értelmeznie, továbbá saját tapasztalatain ellenőriznie, mert esetleg – Isten őrizz – még valami rosszat tanul más kárán.

Körülbelül három-négy éves korunktól vannak emlékeink. Ezek többnyire emlékfoszlányok, emléknyomok, s nem függnek össze egymással. Köztudomású, hogy a rövid távú emlékezet befogadóképessége korlátozott, míg a hosszú távú emlékezet, azaz a tudatalattiban és tudatelőttiben megőrzött és a rövidtávú emlékezetbe visszahívható emléknyomok tárolási lehetősége gyakorlatilag korlátlan. Az is köztudomású, hogy a rövid távú emlékezetből azok a tapasztalatok őrződnek meg a hosszú távú emlékezetben, amelyeknek erős az érzelmi vagy (és) kognitív ereje és jelentősége a tapasztaló személyiség számára. Maga az eredendő tapasztalat is értékelt, s mint ilyen tevődik át a hosszú távú memóriába.

Senkinek sincsen folyamatos emlékezete. Az emléknyomokat az emlékező kapcsolja össze különböző történetekben. Senki sem meséli el ugyanazt a történetet sem magának, sem másnak, kétszer pontosan ugyanúgy. Hogy a beszélő mikor és milyen történetet mesél el magának vagy másnak, az erősen függ az elbeszélés körülményeitől, alkalmától. Ilyen alkalom, amikor valaki választás vagy döntés vagy egy új helyzet előtt áll. A visszaidézés tehát gyakorlati, és a meghalás

pillanatáig mindig a jövő felől történik. Amit felidézek, az a múltam, a múltbeli emlékeim, amelyeket időrendbe is sorolhatok. Mégsem a múltat idézem fel, amikor történeteket mesélek magamról, magamnak vagy másnak, mivel a felidézés mindig a jelenben, egy döntés szempontjából történik.

Nos, a jövő szempontjából alapvető, hogy valakiben megbízhatok-e vagy sem, hogy milyen szempontból bízhatok meg benne, s milyen szempontból nem. Ha az emberismeret tekintetében elvétek valamit, annak igen súlyos következményei lehetnek a jövőben. Az ítélőképességünk dönt, mindenekelőtt az emberismeretünk.

Mondhatnánk, hogy a jó emberismeret intuíciót igényel. Ránézek valakire, meghallom a hangját, felmérem a gesztusait, s azonnal besorolom valahová. De az intuíció hamis vágányra is terelheti az ítélkezőt. Nem egyszerűen intuícióra, hanem jó intuícióra van szükségünk az emberismerethez. Csakhogy az egyes szituációkban jól működő intuíció korábbi tapasztalatokra, s azok feldolgozására épül. Koestler számos tudós vallomására utal, amikor arra a következtetésre jut, hogy a nagy felfedezésekben jelentős szerepe van az intuíciónak. A tudatalatti gondolkozás ugyanis olyan jelenségeket köt össze, amelyek a tudatos gondolkozás szintjén nem asszociálhatóak. Persze nem minden intuícióból fakad nagy felfedezés.

A jó emberismerethez szükséges a jó intuíció; de ez nem velünk született, hanem a hosszú távú memóriában megőrzött élménytapasztalatokból ered. Mindenki őriz emléknyomokat emberi kapcsolatokról, kínosakat, szomorúakat, örömtelieket egyaránt. Sok történetet beszél el ezekről önmagának s másoknak is, kinek-kinek másként. Más történetet szerelmének, barátjának, gyerekeinek, ismerőseinek, mást a munkahelyén, társaságban. Sok mindent nem mesél el, megtartja magának. Minden emlék egy-egy magántulajdon. A legtöbbet ebből a tulajdonból azokkal oszt meg, akikben feltétlenül megbízik, akik előtt nem szégyenkezik, akik előtt fel akarja tárni önmagát, meg akarja ismertetni önmagát úgy hogy közben megtudjon magáról sok mindent, ami eddig előtte is rejtve maradt. A történetek többek között hűségről, illetve hűtlenségről is szólnak, olyan emberismeretre vonatkozó tapasztalatokról, amelyeket a mesélő átélt, s amelyek emlékezetében mély nyomot hagytak.

Korábban már említettem, hogy azok a tapasztalatok rögződnek a leginkább a hosszú távú emlékezetben, amelyeknek az érzelmi vagy (és) kognitív ereje a legnagyobb. Azt is említettem, hogy a tapasztalat interpretációja a tapasztalat szerves része, és ahogyan minden tény interpretált, éppen úgy nincs tapasztalat interpretáció nélkül.

Amikor a tapasztalat az emberismeretre irányul, s a rögződésében nagy szerep jut a jellemek interpretációinak (tehát a kognitív elemnek), akkor ennek következménye lehet a jó emberismeret kialakulása. Bár a jó emberismeret intuitívnak nevezhető, tehát a tudat alatti gondolkozásból spontánul, akaratlanul tör elő; de az intuíció többnyire tudatos reflexióval párosul. Az emléknyomok tudatossá válnak, vagy nem válnak tudatossá, de mindig jelen vannak az ítélőképességben. Nem pusztán az emberismeret vonatkozásában, hanem minden ítéletben, így az ízlésítéletben is.

Mint említettem, Shakespeare majdnem minden tragédiájában és számos komédiájában a történet egyik fonala a bizalom/bizalmatlanság körül forog, s azok következményeivel szembesít. Vannak ezekben a drámákban jó emberismerők és rossz emberismerők. A legjobb emberismerők, ahogy ez várható is, mindig a legintelligensebb hősök, mint Hamlet vagy Julius Caesar. A legrosszabb emberismerők azok, akik nem veszik észre, hogy a világ kifordult a tengelyéből, s hagyományos módon családtagjaikban, törzsükben bíznak.

De még a legjobb emberismerők is tévedhetnek. Hamlet ítélőképessége tökéletesen működik, amikor azt kell megítélnie, hogy ki a barátja, kiben bízhat mint barátban, pontosan meg tudja különböztetni az őszinteséget a képmutatástól. Horatióba vetett bizalma feltétlen, s benne nem is csalódik. Rosenkranzot és Guildensternt az első pillanatban melegen üdvözli, de néhány perc múlva az arcukról olvassa le, hogy kémek, és nem barátok. De amikor Laertesszel vívni kezd, elhagyja az emberismeret képessége, mert fel sem tudja tételezni, hogy ez a derék fiatalember a párbaj szabályait megszegve tör az életére. Julius Caesar remekül jellemzi Cassiust és Antoniust, de nem tételezi fel fogadott fiáról, Brutusról, hogy a gyilkosai közé fog állni. Annak, aki senkiben sem bízik, éppen olyan rossz az emberismerete, mint annak, aki oktalanul vak bizalmat ajándékoz az arra nem érdemeseknek, mint Lear a két idősebb lányának.

A rossz emberismeret gyökere lehet önteltség, hiszékenység, féltékenység, embermegvetés, s következményük: megalapozatlan vak bizalom, illetve megalapozatlan vak bizalmatlanság. Nem ritka, hogy valaki egyszerre hiszékeny és embermegvető, bízó és bizalmatlan, mint Alceste Molière drámájában. A vak bizalom vak bizalmatlanságba fordulhat át, a hiszékenység embermegvetéssé alakulhat át – mivel mindkettő az ítélőképesség hiányából fakad. Mikor a jó emberismerő valamilyen oknál fogva tévesen ítél, nem a másikat, nem a hűtlent vagy árulót okolja, hanem saját emberismeretben elkövetett tévedését.

Ennyiben mégis volt az ifjúkori esszémben valami igazság, amikor a bizalom erényét ahhoz az emberi magatartáshoz rendeltem, amelyet „individuálisnak" kereszteltem el. De ez csak abban az esetben meggyőző, amikor egy jó ítélőképességű ember követ el emberismereti hibát. Ennek az emberi gesztusnak esetlegességére és feltételességére gondolhatott Kierkegaard, amikor arra a felemelő érzésre utalt, hogy az Isten orcája előtt soha sincsen igazunk.

MIÉRT IDEGEN MINDEN KORBAN A 'FILOZÓFIAI BESZÉDMÓD', S EZEN IDEGENSÉG KÖVETKEZMÉNYEI[1]

Szókratész, több mint hetven éves korában a törvényszék előtt állva, beszéde elején megjegyzi, hogy:

Szörnyen idegen számomra ez a beszédmód: Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos, legalábbis nekem jogosnak tetsző kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmodoromra. [Így] csak azt kell vizsgálnotok, vajon igazat mondok-e vagy sem.[2]

Mégis, milyen is az a bizonyos „beszédmód", ami Szókratészt a saját városában idegenné teszi? Athéni görögökkel beszél, nincs szüksége tolmácsra. Vajon olyan fogalmakat használ-e, melyek idegenek, mert szokatlanok, esetleg érthetetlenek is a város polgárai számára? A filozófia mint irodalmi műfaj fogalomtárát majd csak Platón és Arisztotelész fogják kitalálni, illetve kiépíteni. Szókratész beszéde nem egy új irodalmi műfaj fogalomtárát, az úgynevezett kategóriákat vonultatja fel, már csak azért sem, mert nem ír. Előre is bocsátja *Apológiá*jában, hogy ugyanúgy fog beszélni, ahogy a piacon szokott. Az athéni görög köznyelvet használja. De mégis azt mondja, hogy éppen a „beszédmodor" az, ami őt idegenné teszi. S ehhez azonnal hozzáfűzi, hogy ne a beszédmodort figyeljék, hanem azt, hogy igazat mond-e avagy sem.

Platón *Állam*ának első könyvében (amely a többieknél jóval korábban keletkezett) Thraszümakhosz, a zsarnok, Szókratész „szoká-

[1] Elhangzott a *Lábjegyzetek Platónhoz: Az idegen* című konferencián, Szegeden a 'SZAB Székházban' 2017 május 19-én.

[2] Platón: *Szókratész védőbeszéde* 18a, Devecseri Gábor fordítása

sos iróniájáról" beszél. Az *eironeia* szót használja, ami az akkori nyelvhasználatban állítólag tettetést, félrevezetést jelentett. Nem arról van szó, hogy valaki nem azt mondja, amit gondol, hanem inkább arról, hogy valaki tréfát űz velünk, szándékosan az orrunknál fogva vezet. Szókratész ebben a dialógusban valóban tréfát űz egy hatalmát fitogtató emberrel. A Thraszümakhosz használta szóval („eironeia") kezdeném a beszédmódra vonatkozó megjegyzés értelmezését.

Szókratész azt kéri bíráitól, hogy ne a beszédmodorát nézzék, minthogy az idegen, hanem inkább azt, hogy igazat mond-e. Azaz már a kezdet kezdetén tréfát űz bíráival. Ne ezt nézzétek (a beszédmodort), hanem valami mást (az igazságot), miközben, ahogy majd kiderül, s ahogy mindig is tudható volt: Szókratész beszédmodora nem más, mint az igazság felderítésének filozófiai módja. Szókratész ebben a rövid mondatban nem kevesebbet mond, mint: az athéni polgárokat, a tömeget és a bírákat cseppet sem érdekli, hogy valami igaz-e, s ezért idegen tőlük az igaz felderítését célzó beszédmodor. Nem értik a kérdéseket, mert előre tudják a válaszokat. S amit nem értenek, az idegen, létükben fenyegeti őket. Amit nem értenek, ami idegen, azt el akarják pusztítani.

A gőg, a felsőbbrendűség tudata az irónia szerves része. S félre sem ismerhető. A *Védőbeszéd* Szókratésze már a kezdet kezdetén kifejezi, hogy mélyen megveti bíráit. De úgy fejezi ki, iróniával, hogy azok ne okvetlenül értsék meg. Persze, megértik.

Szókratész beszédmodorának, azaz a filozófia ősforrásának tulajdonította idegenségét. Később is, minden vagy majdnem minden filozófus, idegen volt a saját városában. Erre nemsokára rátérek. Csakhogy ők attól lettek idegenek, hogy beléptek az akkor létező ősforrás eredőjébe, a filozófiába, mint létező, elsajátítható, irodalmi műfajba. Szókratész azonban kitalálta a filozófiát. Az a bizonyos „beszédmodor", mely idegenné tette saját városában, a filozófia ősnyelve volt. S mivel ő volt az, aki a filozófiát kitalálta, ezzel önmagát mint filozófust találta ki. Ő volt az első (általunk ismert) görög férfi, akiről tudjuk, hogy kitalálta önmagát. (A legenda szerint az első ilyen férfi talán Mózes volt).

Szókratész a beszédmodorral, azaz a filozófiával önmagát találta ki, formálta meg „a filozófus" örökéletű szobrává. Ahol a beszédmodora volt idegen, ő maga volt idegen, azaz beszédmodora révén vált idegenné. Elidegenedett. Kalliklész a maga módján jól írta le Szókratészt:

[Az ilyen ember] *szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben a kitűnőségre és a hírnévre törekvőnek, jártasnak kell lennie. [...] Ha még akkora tehetsége is van az ilyennek, férfiatlanná válik, kerüli a nyilvános élet zaját és a piacot, ahol [...] hírnevet szerezhet az ember, elbújik egy rejtett zúgba, három-négy ifjú társaságában ciripelve tölti hátralévő napjait, [...].*[3]

Szókratész élete, gondolkodása így gyermekes, s ezért semmi haszna. Kalliklész Platón szájával igazat is mond, amikor azt állítja, hogy a filozófiában van valami gyermekes. A kérdések gyermekesek (dadognak). Ugyanakkor van valami olyasmi is a filozófiában, ami minden, csak nem gyermekes. A gyermek ugyanis a kérdésekre adott válaszokat elsősorban a tekintélyektől fogadja el, a szülőktől, a tanítóktól, a rokonoktól, azoktól, akikben bízik. Nos, nincs olyan ember a világon, aki számára nem létezne tekintély. Szókratész számára azonban még nem létezett filozófiai tekintély, mivel ő találta ki a filozófiát. De az, amit Szókratész állított, ettől kezdve általában jellemzővé vált a „beszédmodorra" általában. Azaz:

Semmiképpen nem azt kell ugyanis keresni, hogy ki mondta, hanem, hogy igaz-e vagy sem.[4]

Ettől még a tekintély igazsága is igaz lehet. Csak előbb „meg kell vizsgálni". A „megvizsgálni" Szókratész egyik kedvenc szava, legalábbis Platón dialógusaiban. Ő mindent megvizsgál, azaz semmit nem tekint magától értetődőnek, semmit sem fogad el igaznak, előzetes vizsgálat nélkül. Ezt egyszer úgy fejezi ki, hogy „levetkőzteti a lelket".

Szókratész beszédmodora azért idegen, mert nemcsak nem fogadja el, hanem nevetségessé is teszi mindazt, amit a „város" igaznak tart. Igaznak tart, mert az a világ, melybe születésekor véletlenül

[3] Platón: *Gorgiász* 484d, 495d, Péterfi Jenő fordítása
[4] Platón: *Kharmidész* 161c, Papp János fordítása

belecsöppent, éppen ezt, nem pedig amazt fogadja el magától értetődőnek. Heidegger ezt úgy fejezi ki, hogy a világba belecsöppent újoncnak el kell sajátítania ezeket a magától értetődéseket, vagyis a kulturális anyanyelvet, mert e nélkül nem tud mozogni a saját környezetében, nem tudja azt megérteni, sem magát azzal megértetni. A „város istenei" által birtokolt tudásnak, a hagyományozott tudásnak és szabályoknak, normáknak az elfogadása az a korlát, amelybe az ember belekapaszkodik, amely valamelyes biztonságot ad neki a fennmaradáshoz, s amely – ahogy Kalliklész magát (Platón dialógusában) kifejezi – szükséges a sikerhez, az elismeréshez, az intézmények működésében való jártassághoz. A „város emberei" nem szokták megvizsgálni a fogalmaikat, azaz a szavaikat, amikor használják őket, hiszen szokásos kontextusban használják őket. Nem szokták megvizsgálni állításaikat sem, azt, hogy valami az-e, aminek mondják, vagy úgy van-e, ahogy hiszik, kivéve az olyan esetekben, amikor nem áll rendelkezésükre készen kapott válasz.

A filozófus idegensége saját városában e szerint nem az úgynevezett tömeg ostobaságának, tudatlanságának, hanem önvédelmének tulajdonítható. A filozófia valóban megzavarja az embereket, akik jól érzik magukat világukban, melyben nem kérdeznek, hanem elfogadnak, nem kételkednek, hanem engedelmeskednek. A filozófia nyelve zavart kelt; csak kevesen értik meg. Azaz, ahogy mondani szokás, „absztrakt", távol áll a valóságtól.

Érdemes megvizsgálni, hogy mit is jelent az az állítás, hogy Szókratész gondolkodása távol áll a valóságtól. Két példát említenék, mindkettőt Platón fiatalkori dialógusaiból. Az egyik az erény taníthatósága körül forog. A szofisták (Prótagorasz és hívei) azt állítják, hogy az erény tanítható. Szókratész érvekkel és példákkal teszi nevetségessé ezt az állítást, majd a következőkben maga érvel az erény taníthatósága mellett. Megőrült ez az ember? Viccel? Mond valamit s ugyanakkor annak az ellenkezőjét is. Arisztotelész ehhez rögtön hozzátenné, hogy nem ugyanabban a vonatkozásban, de ez már megint egy „absztrakt" elmélet, amely nem érdekli a mindennapok embereit, akiknek a véleményére a szofisták állítólag támaszkodnak. A szofisták szerint az erényt tanítani annyit jelent, mint megtanítani a tanítványt arra, hogy erényes lehet. Szókratésznél (Platón szerint) ezzel szemben annyit jelent, hogy rákérdezve az erény fogalmára, tisztázhatjuk ennek a fogalomnak a jelentését, s ezt meg is tudjuk tanítani. Még világosabb ez a kontraszt annak a problémának a bemutatásánál, hogy vajon jobb-e igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni (ha csak e kettő közül választhatunk). Nos, Kallikész és Thraszümakhosz egyértelműen állítják, hogy ha választani kell, jobb igazságtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, hiszen az emberek ilyen esetekben mind ezt teszik, ez a valóság, ez így igaz, mi mást gondolhatnánk? Szókratész, mint tudjuk, azzal érvel, hogy jobb az igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni, tehát valamiről, ami nem tény, az állítja, hogy igaz. Nem azt mondja: „az én számomra jobb", hanem egyszerűen csak azt, hogy „jobb". Ez az igazság.

Mi tehát a filozófiai beszédmód sajátossága? Az empirikus és a transzcendentális, a valós és az igaz, a megvizsgált s a meg nem vizsgált, a spontán és a reflektált szembeállítása, s az előbbiek visszautasítása. A nyelv inherensen ironikus, még ha a filozófia szerzője nem is ironikus természet (már Arisztotelész sem az). A filozófiai beszédmód tehát megelőzi a filozófiai nyelv számos alapszavának a filozófiában szokásos használatát. (Ilyen alapszavak: szubsztancia, akcidencia, lényeg, jelenség, egy-sok, lét-nemlét, ható ok, formai ok, anyagi ok, cél-ok, szükségszerűség/véletlen, stb.)

Az már a későbbi történethez tartozik, hogy a modern természettudomány átvette a filozófia nyelvét (mindenki látja, hogy a Nap forog a Föld körül, mindenki tudja, hogy a kő gyorsabban esik, mint a papír, ez a látszat, a vélemény, de igazság szerint nem így van, hanem egészen másként). Mindenesetre egy ideig ezek a szavak meg is maradtak idegeneknek. Hogy mi történt később, arra most nem akarok kitérni. Azt azonban még szeretném megemlíteni, hogy amikor a filozófia Hegel után búcsút mondott a metafizikának, s a hagyomány számos közismert szavát többé nem használta, ezeket új szavakkal, fogalmakkal helyettesítette, akkor az a bizonyos szókratészi beszédmód, az irónia, s főleg a transzcendentális és az empirikus beszédmód szembeállítása minden jelentős filozófus nyelvének közös vonása lett, s maradt mind a mai napig.

Szókratész idegen volt a maga városában, nem tűrték a beszédmodorát, s ezért ki is végezték. Ha statisztikát készítenénk egyes

hivatások gondolkodásmódjának áldozatairól, a filozófusoknak ebben biztosan dobogós hely jutna. De nemcsak a filozófusok lettek a saját „gondolkodásmódjuk" áldozatai. Körülbelül ugyanakkor, amikor az első filozófus gondolkodásmódja áldozatává vált, az első héber próféták is a gondolkozásmódjuk áldozatává lettek. S attól kezdve sorban, Jeremiástól Dánielen keresztül Jézusig. Izajás arról panaszkodott, hogy egyedül maradt az Úr prófétái közül, Jézus pedig azt mondta, hogy senki sem lehet próféta saját hazájában. Miért beszélek ebben az esetben is gondolkodásmódról? A próféták Isten szavaival szóltak, míg a filozófusok a saját szavaikkal, az előbbiek Isten üzenetét közvetítették, az utóbbiak a saját magukét. Mi volt közös a beszédmódban? A tömeg véleményének, az uralkodók hazug-ságainak, bűneinek következetes elutasítása. A lényegnek a jelen-séggel, az igazságnak a tévedéssel való konfrontálása, s gyakorta az erénynek a bűnnel való szembeállítása is. Ezen kívül és felül a politi-kai, társadalmi, erkölcsi hatás igénye. Az igaz próféta nem hízeleg a hatalomnak, de a népnek sem, s ezt az igaz filozófus sem teszi. Ha nem is voltak próféták, a próféták és filozófusok sorsában a középkor kezdetétől a vallási eretnekek is osztoztak. Voltak idők, amikor a kettőt nehéz lett volna megkülönböztetni. *A filozófia vigasztalásának* szerzője, Boethius Athanasius követője volt, egy más keresztény irányzaté, mint áriánus uralkodója, aki ezért ki is végeztette.

Nemcsak kivégzés lett a filozófus sorsa, de a börtönbüntetés és az emigrációba kényszerítés is. Hogy néhányat felsoroljak: Arisztotelész emigrációban halt meg. Cicerót meggyilkolták, Senecát kivégezték. Averroes száműzetésben halt meg. Abélard ült börtönben, az eretnekséggel megvádolt Ockham az inkvizíció elől menekült Lajos királyhoz. Eckhart mester eretnekség vádjával a fején hal meg, Morust kivégezték, Campanella éveket töltött börtönben, Descartes emigrációba kényszerült, ahogy Hobbes, Locke és Wolff is. Sok filozófus volt nevetség tárgya, mint Kierkegaard. S most még nem is beszélek azokról, akiket a totális rendszerek gyilkoltak meg vagy börtönöztek be, internáltak, deportáltak vagy száműztek, mivel ők csak osztoztak a többiek sorsában. Ez egy veszélyes hivatás.

Ebben az idegenségben azonban van egy bökkenő. A transzcendentális szembeállítása az empirikussal, hogy Kanttal szóljak, ritkán

korlátozódott az ész transzcendentális teoretikus eszméire, hanem többnyire tartalmazta a transzcendentális gyakorlati eszméket is. S ezek a transzcendentális gyakorlati eszmék nemcsak az etikára, hanem az állami berendezkedésre, a kormányzásra, a vallási intézményekre, a társadalmi berendezkedésre és a politikára is. vonatkoztak. Ebben a tágabb értelemben a filozófiát viszonzatlan szerelem fűzi a politikához. A filozófusok a mindenkori állami berendezkedés transzcendentális eszméjét megalkotva, általában szembe kerültek az empirikusan létező állami berendezkedéssel, társadalmi renddel, egyházi intézményekkel, kormányzási móddal, még akkor is, ha aktívan és közvetlenül nem politizáltak. Mindezen intézményekkel szemben álltak e transzcendentális teoretikus eszmék is, hiszen az ész eszméi lévén, kontrafaktuálisak voltak, és ezáltal kritikus eszmékként hatottak.

Ez a szerelem többnyire viszonzatlan maradt. Azaz mással viszonozták: például halállal, börtönnel, száműzetéssel. Nem akarom erőltetni ezt a párhuzamot, de mindezt el lehet mondani a prófétákról is. Ők is politizáltak, mi több, államférfiak is voltak; kinyilatkoztatták a mindenkori uralkodóknak, hogy ha továbbra is úgy uralkodnak, mint eddig, akkor ennek Izraelre nézve tragikus következményei lesznek, ha viszont más utat választanak, Isten győzelemre fogja vezetni őket. Aki hízeleg az uralkodónak, aki nem állít a tévutakon járó kormányzattal szembe egy utópiát vagy disztópiát, az nem is „igazi" filozófus, illetve próféta. Mellékesen jegyzem meg, hogy a filozófia mint műfaj, ritkán engedte meg a disztópiának az empíriával való szembeállítását, mivel a transzcendentális eszme mindenképpen utópikus. De a legfontosabb, hogy sem a próféta, sem a filozófus nem hízeleghet sem a tömegnek, sem a hatalmasoknak.

Ritkán került ez a szerelem viszonzásra, mint Ágoston esetében, aki idegenként kezdte, míg végül Karthago püspökeként az egyik legnagyobb politikai hatalommá, s egyben más filozófusok eretnekké nyilvánítójává, s így elnyomójává vált. De ha már a *Bibliánál* tartunk, így történt ez az idegen rabszolgaként Egyiptom földjére került Józseffel vagy Dániel prófétával is. Azonban mindegyiknek keresztül kellett esnie egyfajta „próbán" ahhoz, hogy végül félig-meddig idegennek maradva, ugyanakkor integrálódva, magasan, szerencsésen, vagy akár diadalmasan folytassák és fejezzék be életüket.

A szerelmet azonban többnyire ideiglenesen viszonozták, úgy hogy végül a politikus-filozófus rosszul végezte. Mint Cicero, aki, *homo novus*ként Róma első emberévé kapaszkodva, olyan köztársaság-modellt alkotott, mely beszélő viszonyban sem volt azzal a világgal, melynek a politikáját alakította, s így végül meggyilkolták. Ockham, a skolasztikus, nem elégedett meg egy új ismeretelmélet megfogalmazásával, ő a pápaságot is meg akarta reformálni, azt hirdetve, hogy a szegénység normája minden katolikus intézményre egyaránt vonatkozik. Ezért is kellett eretnekséggel vádoltan elmenekülnie Lajos királynak, a pápa régi ellenfelének védnöksége alá. Leginkább illuzórikus azonban az uralkodók meggyőzésének programja volt. Kezdődött Platón szicíliai kalandjával, folytatódott Seneca reményével, hogy a fiatal Néro császár, Caligulával szemben, képes lesz igazságosan kormányozni, míg az meg nem gyilkoltatta. Az újkorban sem volt ebben az illúzióban hiány, Voltaire a porosz királyt, Diderot az orosz cárnőt akarta felvilágosítani, közismert kudarccal. Így történt ez egészen a tegnapi napig. Sartre például Hruscsovot, majd Fidel Castrót akarta meggyőzni a jó kormányzásról.

A transzcendentális eszme empirikus valósággá való átalakításának illúzióját a filozófusok csak napjainkban vesztették el. Nem minden filozófusról beszélek, hiszen vannak még a ma élők között is olyanok, akik nem adják fel annak érvényét, amit ők „kontrafaktuálisnak", azaz a tényekkel meg nem egyezőnek, velük szembeállónak neveznek, s ezzel újrakeresztelik a transzcendentálist, mint Habermas. De az uralkodó trendet tekintve inkább a transzcendentális idea illuzórikussá válásáról vagy vereségéről kellene beszélnünk. Az első esetben a filozófus ostorozza a jelen ürességét, hazugságait, puszta vélemény-nyilvánításait, de nem állít vele szembe transzcendentális eszmét. Ebben az esetben a transzcendentális eszme feladása illuzórikus. Hiszen mi alapján, minek a szemszögéből ostorozza valaki (mondjuk Adorno) a kor uralkodó magatartásformáit és fetisizált tudatát? A második esetben a filozófus feladja a hagyományos beszédmódot, a maga egészében. Vagy probléma-megoldással foglalkozik (mint az analitikus filozófia), vagy filológiai munkát végez, s hetero-interpretációra, azaz mások (nem egy kiemelt másik, hanem számtalan más szerző) műveinek interpretációjára szorítkozik. Ezzel

meg is szűnik idegennek lenni, mivel remekül beilleszkedik az akadémiai bürokrácia, intézményrendszerébe. Nem akarja többé átalakítani a világot, de még értelmezni sem nagyon.

Visszatérek a kezdetekhez. A szókratészi „beszédmód" nem arról szól, hogy valaki más szavakat használ írásaiban, mint baráti beszélgetéseiben. Arról sem szól, hogy valaki remekül argumentál, hiszen Szókratész már bemutatta (ironikusan), hogy mindent, s mindennek az ellenkezőjét is be lehet logikusan bizonyítani. És arról sem szól, hogy mi mindent tud, ismer az ember, hiszen az első filozófus tudta, hogy nem tud semmit. Arról szól, hogy a filozófus pragmatikus magatartását felfüggesztve elgondolkozik, hogy mit is ért azon, amit mond, hogy megvizsgálja a készen kapott ítéleteit, hogy ezek lehetséges értelmét faggatva töpreng az igazságon. Végül a kortársait is megpróbálja az előzetes ítéleteik felfüggesztésére késztetni. Mindezt annak tudatában teszi, hogy a saját hazájában és korában idegen marad.

Nem hinném, hogy a filozófia a halálraítéltek (mindannyian azok vagyunk) vigasztalására szolgál, s azt sem hiszem, hogy megtanít tisztességesen élni, vagy hogy a „jó élet" útmutatója lenne, de azt sem hiszem, hogy teljesen „absztrakt", vagyis életidegen lenne. Egyik vélemény sem balzsam a filozófus szívének, s egyik sem háborítja fel, de még a túlvilági élet vagy akár a történelmi elismerés sem kecsegteti; a túlvilági életre neki sincs több esélye, mint bármely hívőnek. Vagy esetleg fogadhat is rá, mint ahogy Pascal tette. A túlvilági életről nem tudok mit mondani, de a másik kérdéskörről, az utókor elismeréséről, nem nehéz beszélnem. Előbb-utóbb minden filozófust, aki a maga korában „idegen" volt a hazájában, dicsőség fog övezni. Minél idegenebb volt, annál inkább. Szentté avatják, utcát neveznek el róla, egyetemet, iskolát, manapság vonatot is, szobrot állítanak neki. Cordovában egymás mellett áll a két száműzött, Maimonidész és Averroes szobra. A meggyilkoltak kapják a legnagyobb szobrokat, gondoljunk csak Giordano Bruno szobrára Rómában, a kivégzése helyén. Ők most már nem zavarhatnak vizet, ahogy a próféták sem. Nem tudnak visszabeszélni.

I. UTÓSZÓ: HELLER – SZEGED

A Budapesti Iskola egykori tagjai a rendszerváltás után tértek vissza Magyarországra, illetve az itt maradt tagok ekkor jutottak álláshoz, néha hosszú évtizedek után, eltiltásukat követően. Mindez nem csak az Iskola egyes személyeire, hanem az MSZMP demokratikus ellenzékének számos más tagjára is érvényes.

A szocializmusnak nevezett rendszer üldözöttei 1973-tól politikai okokból munkanélküliek lettek, egyesek maradtak, mások emigráltak, mint Heller is, aki 1978-ban Ausztráliába ment. A rendszerváltást követően kapott egyetemi katedrát, és azzal együtt tanszékvezetést Debrecenben Vajda Mihály, aki – bár többször próbálták rávenni az ország elhagyására – az itt maradtak köréhez tartozott, és az ellenzék egyik emblematikus alakja lett. Heller Ágnes 1990-től kezdett rendszeresen visszajárni Magyarországra, tartott előadásokat, illetve szerepelt nyilvánosan, többek között Szegeden, Debrecenben és Budapesten.

Heller a rendszerváltás idején már a New School for Social Research (New York) világhírű professzora. A tudományos élet rehabilitációjának részeként, elismerve addigi tudományos tevékenységét, 1990-ben lett az MTA levelező, majd 1995-ben rendes tagja. A Szegedi Tudományegyetem (akkor József Attila Tudományegyetem) Filozófia Tanszékének akkori vezetője, Csejtei Dezső győzte meg, hogy jöjjön Szegedre, így külföldi állását megtartva létesített jogviszonyt a Filozófia Tanszékkel, ahol egészen a nyugdíjba vonulásáig rendszeresen, másodállású professzorként oktatott.

1995-ben ugyancsak Szegeden habilitált a zsúfolásig megtelt Auditorium Maximumban a *Szépség fogalma* című előadásával. Rendszeresen részt vett a tanszékhez kötődő *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímű konferenciákon, ahogy más, a tanszék által szervezett eseményeken is (pl. a *Descartes-konferencián* 1996-ban).

Heller Ágnes 1999-ben vonult nálunk nyugdíjba, ugyanakkor jelenléte ezzel egyáltalán nem szűnt meg Szegeden. A 2000-es években számos alkalommal volt előadása, kerekasztal-beszélgetése, konferencia részvétele szegedi eseményeken: például a Grand Café rendezvényein, de akár az általam szervezett nemzetközi Kierkegaard-konferencián 2013-ban. Az SZTE BTK Filozófia Tanszékéhez, a Magyar Filozófiai Társasághoz, és az MTA SZAB-hoz köthető *Lábjegyzetek Platónhoz* című konferencia-sorozatnak hét rendezvényén vett részt előadóként, s több alkalommal előadás nélkül is megjelent egy-egy konferencián.

Személyes tapasztalatom, hogy minden év elején megkérdezte: mikor lesz pontosan a konferencia-sorozat következő eseménye, hogy abban az évben elsőként írja be a naptárába. Szerette Szegedet, szerette a vitákat és a beszélgetéseket, ő volt az egyetlen, aki képes volt szinte minden előadást végighallgatni, és folyamatosan kérdezni. Kérdezni és kérdezni, teljesen mindegy, miről volt szó. Pontosan tudom, hisz hosszú éveken át együtt zsűriztünk az OTDK-kon, ültünk együtt bizottságokban, vettünk részt kerekasztal-beszélgetéseken, konferenciákon itthon és külföldön, írtunk (másokkal együtt) könyvet. Ez utóbbi, a művészetfilozófiai témájú *A szépség akarata* (Typotex, Budapest, 2011.), ugyancsak egy *Lábjegyzetek-konferencia* szülötte volt.

Kérdezni és beszélgetni. Ebben tényleg fáradhatatlan volt, mintha csak Szókratész intelmét vette volna halálosan komolyan: a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet.

Váratlan halála kapcsán ugyancsak Szókratész jut eszünkbe. Ebben az évben (2019. május 12.) ünnepelte 90. születésnapját. Május 24-én Budapesten a Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztályának *Ütközéspontok VI.* című éves konferenciáján az MFT nevében Boros Gábor és jómagam köszöntöttük. Ezt követően odafordult a doktorandusz hallgatókhoz, és azt mondta: „kérdezzetek". Vagy június 21-én, a Weiss János által szervezett német idealizmusról szóló konferencián egymás után adtunk elő. Mint akkor mondta, a gépe tönkrement, az előadása „elszállt", így fejből tartja meg. És várja a kérdéseket. Öt nappal a halála előtt találkoztam vele utoljára egy szűk baráti társaságban, ahol – mint mindig – uralta

a beszélgetést. Hihetetlen energiával. Ahogy egyszer egy német kolléga megjegyezte, ő egy „verkörperter Dynamismus", azaz a megtestesült dinamizmus.

Szóval Szókratész. Aki a halála előtt arról elmélkedik, hogy mi is a halál. Egyik opcióként azt említi, hogy ha a halál elköltözés arra a helyre, ahol a megholtak élnek, akkor a kérdezés soha nem ér véget. Azt mondja a bíráinak: „számomra csodálatos lenne ott a társalgás (...), hogy megvizsgálom az ottaniakat, éppúgy, ahogy az itteniekkel tettem". Kérdés és vizsgálat – ahogy az az emberhez méltó. Ne higgyük, hogy a halál ennek véget vet. Hisz ez a kötet, amely csak a halála (2019. július 19.) után jelenik meg szegedi előadásainak a szövegeivel, pontosan ezt a folyamatos diszkussziót tartja fenn.

Gyenge Zoltán

II. UTÓSZÓ:
SZEGEDI KONFERENCIÁK – KÉSEI FILOZÓFIA

A Magyar Filozófiai Társaság 2002 óta minden év májusában Szegeden megrendezett *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímű tanévzáró konferenciái a magyar filozófus szakma legjelentősebb eseményeinek számítanak. Ezeken Heller Ágnes is rendszeresen föllépett (ha egyéb meghívásai megengedték). Az elmúlt csaknem két évtizedben hét előadást tartott (és ezeken kívül talán két-három alkalommal előadás tartása nélkül is részt vett a konferencián). Az alábbiakban azt szeretném igazolni, hogy ezekből az előadásokból egy sajátos kései filozófia körvonalai rajzolódnak ki.

I.

Bevezetésképpen egy pár szót kellene szólnunk e konferenciák jellegéről. A *Lábjegyzetek Platónhoz* cím azt takarja, hogy filozófiai adalékokról van szó, amelyekhez a szervezők bizonyos kulcsfogalmakat vagy hívószavakat nyújtanak. Ezek kezdetben kimondottan etikaiak voltak, majd elkezdtünk távolodni ettől. (Gondoljunk csak a 2018-as *A polisz* című konferenciára.) A konferencia-címeknek általában nem volt közvetlen kötődésük a magyar politikai helyzethez. De azért voltak kivételek is: gondoljunk *a hazugság*ról megtartott konferenciára, és *az idegen* kérdésének tematizálására. Az előbbi a 21. század második évtizedének elején, az utóbbi pedig a végén a társadalmi nyilvánosság sokat vitatott kérdése volt. Ettől egy kicsit feljebb szökhettek a konferenciakötet eladási számai. De azért azt távolról sem lehet mondani, hogy ezek a rendezvények befolyásolták volna a társadalmi, politikai vitát. (A társadalmi nyilvánosságnak addigra olyan torzulásai jöttek létre, hogy ilyesmire esély sem volt. Hogy mit mond a filozófus szakma a hazugságról vagy az idegenről – erre már [szinte] senki nem figyelt.) A „hívószavas" konferenciák

sikere arra épült, hogy lehetővé tette a szakma „felvonulását", egyfajta szpartakiádot. A magyar filozófiai szakma ugyanis (ezt már többen szóvá tették) túlspecializált. A kutatói profil kialakítása úgy zajlik, hogy mindenkinek megvan a maga szerzője vagy témája (inkább az előbbi). A specializálódás nagy veszélye azonban az, hogy az egymással való kommunikáció – legalábbis átfogó értelemben – lehetetlenné válik.[1] A szegedi konferenciák sikere annak köszönhető, hogy ezt a problémát sikeresen és hatékonyan kezelik. A hívószavak tudniillik lehetővé teszik, hogy ki-ki a maga legsajátabb kutatási területéből kiindulva hozzászóljon a témához. Így gyakran (nyíltan vagy rejtetten) „és" kötőszavas címek jönnek létre: X. Y. és az erény, a hazugság vagy az igazságosság (ha már más nem jut eszünkbe). Ez a szerkezeti probléma aztán a vitákban csapódik le: bár minden előadás után szoktak lenni kérdések, sőt, az időkorlát miatt sokszor ezek számát még korlátozni is kell, a kérdések általában kicsit messziről érkeznek ahhoz, hogy egy hatékony tovább-gondolás bázisául szolgál-hatnának.[2] – De vajon Heller Ágnes is így látta ezt? Nem tudom, sohasem kérdeztem meg tőle. Az viszont biztosnak tűnik, hogy rá személy szerint ez a jellemzés nem vonatkoztatható: ettől már a több évtizedes külföldi oktatói tapasztalata is megóvta. De nem csak ez, hanem filozófiai érdeklődésének szélessége és impulzivitása is. (Abba még biztosan bele sem gondoltunk, hogy a hatvanas évek elejétől a hetvenes éveknek majdnem a közepéig – amikor Magyarországon egy filozófus életében általában egy kötetet publikált – Heller Ágnes micsoda termékenységgel ontotta a könyveket, amelyeknek még át kellett menniük egy engedélyeztetési procedúrán is.)[3] Ha most végignézünk az általa tartott előadások címein, két dolog azonnal szembe tűnik. *Egyrészt* a címben sohasem szerepelnek nevek, egyetlen esetet leszámítva: *Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre*. Ennél a konferenciánál fordult elő, hogy Heller Ágnes véletlenül, elfelejtve a konferencia témáját, egy másik előadással készült. A szervezők pedig nagyvonalúan (és nagyon helyesen) úgy döntöttek, hogy fontosabb egy Heller-előadás meghallgatása, mint a konferencia egységessége. Így ettől az előadástól el is tekinthetünk. A többi előadás címében név nem szerepel. Mindig magáról a témáról akart beszélni, és a saját véleményét akarta elmondani róla. *Másrészt* (és ezt folytatva) azt mondhatjuk, hogy sohasem törekedett arra, hogy ő tartsa a konferencia reprezentatív előadását. (Immár bevált gyakorlat, hogy a „legfontosabb" két-három előadásra a második nap délelőttjén kerül sor. Hasonlóan fontos talán még a nyitó előadás, amely valójában a téma általános megközelítését nyújtja.) Mindenesetre Heller Ágnes a témát mindig egy bizonyos oldal- vagy alulnézetből közelíti meg. Az *erény* címszó alatt ő maszkokról beszél, a *bűn* tárgyalásakor a szankciók problémája foglalkoztatja, amikor pedig az *igazságosság* a téma, akkor ő az isteni és az emberi „igazságszolgáltatás" között próbál különbséget tenni, és végül, amikor mindenki a *bizalom*ról beszél, akkor őt az érdekli, hogy mindez hogyan néz ki az „önéletrajzi emlékezetben". Vagyis messzemenően idegen volt tőle, hogy eljátssza a konferencia nagyasszonyának szerepét. Ugyanakkor ez az oldal- vagy alulnézeti szemléletmód egyfajta autonómiát is sugall: őt a megadott témán belül ez és ez érdekli, erről és erről fog beszélni. Van ebben bizonyos fokú szerénység, miközben a közönség és a többi résztvevő számára már régen ő volt a konferencia

[1] Nem lehet egy-egy szerzőről vagy pláne egy szövegről konferenciát tartani. Azért kivételek is vannak. Gondolok pl. a pécsi Művészetek Házában megrendezett konferenciánkra August Wilhelm Schlegel *Poézis* című tanulmányáról, vagy a Heidegger *Schwarze Hefte* köteteiről nemrég Budapesten megrendezett konferenciára. Érdekes módon az ilyen konferenciák helyét – nagyrészt – a könyvbemutatók vették át. Így a könyvbemutatók számára is sikerült létrehozni egy sajátosan magyar megjelenési formát.

[2] A magyar konferenciaüzem kiváló leírását és általános jellemzését nyújtja Kálmán C. György tanulmánya: Konferencia-előadás a konferenciákról, In. *Dehogyis terem citromfán*, Balassi, Budapest, 2019. 229-235.

[3] Ez az engedélyeztetés néha nagyon furcsa karaktert öltött. Erre a leghíresebb példa talán éppen Heller Ágnes *A szándéktól a következményig* (Magvető, Budapest, 1970.) című kötetének megjelentetése. Kardos György, a Magvető Kiadó igazgatója, a korábbi Ávós tiszt, szinte teljesen változatlanul jelentetett meg egy kéziratot, amelyet tíz évvel korábban életveszélyes denunciáló kritika ért. Lásd Makai Mária – Földesi Tamás: Az etikai revizionizmus kritikájához. In. *Magyar Filozófiai Szemle* 1960. 1. 33-99.

igazi attrakciója. (Az előadásaira általában sok szegedi érdeklődő jött, főleg egyetemisták, sőt gimnazisták is. Ilyenkor a SZAB Székház terme zsúfolásig megtelt, sokan a falnak támaszkodva álltak.)

II.

A *Filozófiám története* című könyvében Heller Ágnes az 1995-től kezdődő pályaszakaszát „vándoréveknek" nevezi.[4] „Már [korábban] is utazgattam egy keveset, bár többnyire – érvényes útlevél híján – a legtöbb meghívást nem tudtam elfogadni. Valahányszor elhagytam a magyar határt, valami újat tapasztaltam. Minden konferencia, még az ostoba is, élmény volt számomra. [...] Attól a pillanattól fogva [viszont], hogy oda utaztam, ahová csak akartam, útjaim zöméről semmi jellegzetes emlékem nem maradt."[5] Utazások és konferenciarészvételek. A leírásból jól érezhető, hogy Heller elsősorban a külföldi konferenciákra gondol, de azért amit elmond, minden bizonnyal érvényes a szegedi rendezvényekre is. „Minden konferenciára kell egy előadást írni. Ahhoz a régi, lelkiismeretes generációhoz tartozom, amely számára íratlan szabály volt, sőt még ma is az, hogy ugyanazt az előadást ugyanazon a nyelven kétszer nem tartjuk meg – még a világ legkülönbözőbb tájain sem. Továbbá, hogy megjelent írást nem adunk elő, még akkor sem, ha a folyóiratot vagy a kötetet, melyben megjelent, az égvilágon senki sem olvassa."[6] (Nem hiszem persze, hogy ez generáció kérdése lenne; de ha mégis az, akkor az én tapasztalataim szerint inkább az ellenkezője igaz: jobbára az idősek hajlanak erre. De ebbe jobb, ha nem megyek bele, amúgy sem értettünk soha egyet a generációk jellemzésében.)[7] A konferenciák, ha valóban

[4] Lásd ehhez a *Holmi* 2011. 4. számában megjelent tanulmányomat.

[5] Heller Ágnes: *Filozófiám története*, Múlt és Jövő, Budapest, 2009. 241.

[6] I.m. 243.

[7] Lásd az egymással dialogizáló születésnapi írásainkat: Heller Ágnes: A német filozófia rövid története Vittorio Hösle tollából, In. Bartha Judit és Gyenge Zoltán (Szerk.): *Töredékes dialektika*, L'Harmattan, Budapest, 2017. 15-20. És az én válaszomat: Levélféle (avagy születésnapi-baráti vitairat a német filozófia végéről), In. Kőbányai János (Szerk.): *Heller Ágnes ünnep / 90*, Múlt és Jövő, Budapest, 2019. 88-89.

életformává válnak, egy szabályos üzemmé szerveződnek. A konferenciaüzem előmozdítja egy olyan mű-típus kialakulását, amit Adorno „kései műnek" nevezett. Bár a „kései mű" fogalmát sohasem mertem Heller utolsó könyveire és cikkeire alkalmazni; de most már más a helyzet. Adorno szerint: „A haláltól megérintve az alkotó kéz szabadjára engedi azt az anyag-masszát, amelyet korábban megformált; az ebben lévő repedések és törések – amelyek az én [...] véges tehetetlenségének bizonyítékai –, e kéz utolsó művei."[8] Ezzel erősen rokonítható, ahogy Heller Ágnes ír ezekről az előadásokról: „Nem építkezem többé, tehát nem áll össze semmi. Itt fonok egy szálat, amott egy másikat s megint egy harmadikat."[9] Platón pedig így jellemzi az idős filozófusokat: „hadd legeljenek szabadon a filozófiában, mást se csináljanak, legfeljebb csak úgy mellesleg [...]."[10] A szegedi előadások is kétségtelenül ilyenek: itt egy kicsit legelni, ott egy kicsit legelni. Én most ezzel szemben úgy fogok eljárni, hogy a konkrét előadásokból kiindulva próbálom összegyűjteni a „kései művek" meghatározó vonásait. A szegedi konferenciasorozat fő címe persze már sugallja, hogy az „itt egy szál, ott egy szál" azonos a filozófiai lábjegyzettel, de ezzel magához az értelmezéshez még egy kicsit sem kerültünk közelebb. Nézzük tehát az áttekintést.

(1) A 2003-as nagy maszk-tanulmány minden bizonnyal a kötet legkomplexebb dolgozata. Alapvetően egy Platón-interpretációról van szó. „Egyetlen mentségem erre az interpretációra, hogy már a húszas éveimben is így láttam Platónt és valami effélét írtam róla."[11] Az ötvenes évek második felében született *Az arisztotelészi etika és az antik ethos* című könyve. Igaz, ebben nem maszkokról, hanem „játékosságról" van szó.[12] Mindenestre ebben a tanulmányban

[8] Theodor W. Adorno: Der Spätstil Beethovens, In. *Moments musicaux*, Suhrkamp Verlag, 1964. 16.

[9] Heller Ágnes: *Filozófiám története*, i.k. 252. Persze ebben az időben is bőven születtek olyan könyvek, amelyek kívül álltak a konferenciaüzemen, de ezek áttekintésétől, sőt figyelembevételétől most eltekintek.

[10] Platón: *Az állam* 498a, Jánosy István fordítása

[11] Jelen kötet 27.

[12] Platón fiatalkori dialógusainak elemzése így kezdődik: „Kísérjük figyelemmel a moralitás és a játékosság, a legyen és a lét ellentmondásának

Szókratész az önismeretre, Platón a mások megismerésére törekszik, és a kérdés az, hogy mindez visszavezet-e önmagához. És valóban mintha csak a könyvből lépnének elő a tanulmány következő mondatai: „Platónban látom az athéni polisz utolsó filozófusát, aki úgy látta, hogy világa hanyatlóban, mégis keresett helyette valamiféle szilárd pontot, egy olyan talajt, melyre az erkölcsi és politikai világ szilárdan felépíthető, de nem talált mást, mint a végtelen törekvést e szilárd pont felé."[13] A *Filozófiám története* című művében Heller ezt mondta: „Az igazat megvallva szemtelenség volt részemről egy klasszikus görög szerzőről könyvet írni. Húszas éveimben én már ilyen szemtelen voltam. Mentségemre szóljon, hogy először és utoljára történt."[14] Mégsem utoljára történt. És milyen jó, hogy nem.

(2) A 2004-ben tartott előadásban Heller Ágnes a bűn fogalmát (inkább jelenségét) a szankciók felől próbálja értelmezni. Pontosabban: azt állítja, hogy innen tekintve a bűn fogalma a modernségben alapvetően átalakult. „A modern világ kezdetén a bibliai bűnfelfogás értelmezése sokszorosan módosult. Részben fellazult, részben ellenkezőleg, merevebbé vált. Hadd hivatkozzam [csak] Machiavellire és Shakespeare-re [...]."[15] Aztán egy lépéssel tovább megyünk: „A 19. században meghalt Isten, pontosabban szólva e század kiemelkedő radikális gondolkodói és írói így értették meg és értelmezték világukat. Heine, Nietzsche, Dosztojevszkij, Ibsen, Freud és még olyan sokan mások próbáltak megbirkózni ezzel a megrázó élménnyel és gondolattal."[16] Aztán nagyon érdekes elemzések következnek elsősorban Ibsenről, de a meglepő az, hogy a névsorban Freud is szerepel.[17]

kialakulását." Heller Ágnes: *Az arisztotelészi etika és az antik ethos*, Akadémiai, Budapest, 1966. 70.

[13] Jelen kötet 27.

[14] Heller Ágnes: *Filozófiám története*, i.k. 52. Majd a pontosítás zárójelben: „Mármint a görög filozófiával kapcsolatban. Sosem szűntem meg ugyanis szemtelen lenni." Uo.

[15] Jelen kötet 30.

[16] I.m. 37.

[17] Vajda Mihály mesélte, a *Szabadon élni* című emlékkötet bemutatóján, 2019. október 7-én, hogy a Lukácstól kapott örökséghez hozzá tartozott

(3) A 2008-ban megtartott, az igazságosságról szóló konferencián Heller Ágnes nagyon érdekes témát választott: az isteni és az emberi igazságszolgáltatás összevetését. Az elemzések eredménye szerint mindkettő antinomikus. Nézzük először az isteni igazság-szolgáltatást: „Jeruzsálem pusztulása óta a zsidóság legnagyobb katasztrófája a holokauszt volt. Sok gyakorló vallásos zsidó fordult el Istentől. Isten, úgymond közömbös az emberrel szemben, vagy nem létezik, vagy gonosz."[18] Hans Jonas erről írja: „Az ember föllépésével a transzcendencia önmaga tudatára jutott, és ettől kezdve a tevékenységét visszatartott lélegzettel követi, reménykedve és kérve, örülve és gyászolva, kielégülve és csalódva – és, ahogy hinni szeretném, számára érezhető lesz, anélkül, hogy bele tudna szólni a világi színjáték dinamikájába."[19] Vagyis Isten nem mindenható, és így az igazságosságának is megvannak a maga korlátai. Az emberi igazságszolgáltatás esetében a megbocsátással és a kiválasztással megsérthetjük az igazságosság normáját, és más normákat részesíthetünk előnyben.[20]

(4) A nagy Heidegger-előadásra 2009-ben került sor. E dolgozat tanulsága, hogy Heller Ágnes (mivel az emigrációban élt) kimaradt a nyolcvanas évek közepétől létrejövő hazai Heidegger-divatból és -kultuszból. Csak ezért lehet leírni: „Sokakat zavar Heidegger katekizmushoz hasonló filozófiai modora, mikor állandóan feltesz magának kérdéseket, melyeket azonnal meg is válaszol. [...] Heidegger [...] olyan kérdéseket tesz fel, melyekre tudja a választ, vagy esetleg azt, hogy nem adható rájuk válasz, ami szintén válasz, mielőtt a kérdéseket feltenné."[21] Heidegger úgy beszél a halálhoz viszonyuló létről, hogy egyúttal megvilágítja, hogy az emberi élettel mindig együtt jár a

Freud és a pszichoanalízis elutasítása. Aztán élete végén Lukács asztalán egy Freud-kötet hevert. És amikor 1985-ben megjelenik újra (1935 után) Freud *Álomfejtés* című műve, akkor Lukács (akkoriban) hivatásos főtanítványa, Hermann István írta hozzá az utószót. És ez a néhány oldal Hermann egyik legjobb szövege. Lásd Sigmund Freud: *Álomfejtés*, Magyar Helikon, Budapest, 1985. 431-437.

[18] Jelen kötet 49.

[19] Hans Jonas: Az Isten-fogalom Auschwitz után, In. *Múlt és Jövő*, 2016. 1. 76.

[20] Jelen kötet 49.

[21] I.m. 55.

halál. Az élettel együtt a halált is magunkra vesszük. „A legtágabb értelemben vett halál az életnek egy fenoménje."[22] Ez a gondolat azonban nem is olyan mélyen szántó, inkább triviálisnak mondanánk. „Ismeretes [...] Hillél rabbi története. Egy fiatalember tanácsot kért tőle. Azt kérdezte, hogyan tudna jó életet élni. Mire a rabbi úgy válaszolt, hogy ez egyszerű. Halála előtti napon nézzen szembe életével és bánja meg bűneit. Jó, jó, válaszolta a fiú, de honnan tudom, melyik a halálom előtti nap? Minden pillanat az, válaszolta a rabbi."[23]

(5) Az akarat témája kapcsán (2010) Heller Ágnes egy igen érdekes kérdést választott: van-e akarat az álomban? A nemleges válasz kézenfekvőnek tűnik: „Semmi, ami a tudatalattiban folyik, termelődik, alakul, nem akaratlagos. Az álom csak egyike a tudatalatti ismert megnyilvánulásainak. Ha ez nem így lenne, senkit sem érdekelne álma megfejtése. Ha akarhatnánk, hogy ezt vagy amazt álmodjuk, akkor álmunk nem lenne rejtély. Semmi sem rejtély, amit akarunk. Már azért sem, mert az akarás az ok-okozati viszonyra épül."[24] Ebből a kiindulópontból aztán két érdekes következmény adódik. Az *első* egy Freud-kritika: „Említettem már, hogy az a funkció, amelyet a freudi pszichológia az álomnak tulajdonított, többnyire nem az álomra, hanem az álmodozásra nézve igaz. Az álmodozás valóban vagy vágyteljesítés, vagy rémkép [...]."[25] A *második*: hogy állunk akkor azzal a goethei mondással, hogy egy bizonyos életkor fölött mindenki felelős a saját arcáért? Ennek érvényességét ugyanis Heller szeretné megmenteni, de ez csak egy belső törés felvállalásával sikerülhet.

(6) 2014-ben Heller Ágnes a bizalom kérdése kapcsán felidézi egy hatvanas évek közepén született tanulmányát, melynek címe *Hit és bizalom*.[26] És e tanulmányt így bírálja: „A hit és bizalom egymás mellé állítása, s a tudással való szembeállítása nem állja ki még az

[22] Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. 424. Vajda Mihály és mások fordítása.

[23] Jelen kötet 55.

[24] I.m. 76.

[25] I.m. 84.

[26] A tanulmány aztán az *Érték és történelem* című kötetben jelent meg, Magvető, Budapest, 1969.

empirikus próbát sem. A bizalom, főleg az új időkben, nem tudáson alapul, hanem az ítélőképességen. Az egyéni ítélőképességen. Az ítélőképességet pedig nagy részben, ha nem is maga egészében, tapasztalatok és a tapasztalatok feldolgozása alakítja ki. Persze a tapasztalat eredménye is nevezhető tudásnak, de nem a „tudom már", „tudom, hogy" értelmében. Mondhatom, hogy hiszem, bár nem tudom, hogy holnap esni fog az eső, vagy nem csak hiszem, de tudom, hogy a háromszög szögeinek összege 360 fok."[27] Aztán Heller mintha észre sem venné, hogy a felidézés hevében visszatér a fiatalkori műveiben oly gyakran követett fogalom-értelmezési stratégiához.

(7) 2017-ben a téma az *idegen* volt – az előadók általában az idegen, az idegenség jelentését próbálták megfejteni. Heller Ágnes pedig egy váratlan fordulattal azt állítja, hogy már a filozófiai megszólalás is az idegenség közegében mozog. És így értelmezi Platón *Szókratész védőbeszéd*ének következő, alapvető helyét: „Így hát, mint ahogy, ha történetesen valóban idegen volnék, megengednétek, hogy azon a nyelven és azon a módon szóljak, amelyen nevelkedtem, éppen úgy most is azzal a jogos [...] kéréssel fordulok hozzátok, hogy adjatok engedélyt saját beszédmodoromra."[28] A kérdés persze az, hogy miért lép fel Szókratész idegenként, amikor ő *otthon* van? (Nem úgy, mint a szofisták, akik *igazi* idegenek voltak.) A válasz csak az lehet, hogy mert a filozófus otthon is idegen.[29] Ezzel a Platónhoz vagy inkább Szókratészhez való visszatéréssel az előadássorozat kap egy érdekes – és nem szándékolt – keretes szerkezetet. De ennél most fontosabb az idegenségből adódó üldözés és meghurcoltatás. Jönnek a szereplők és a kínzás-módok: „Nemcsak kivégzés lett a filozófus sorsa, de a börtönbüntetés és az emigrációba kényszerítés is. Hogy néhányat felsoroljak: Arisztotelész emigrációban halt meg. Cicerót meggyilkolták, Senecát kivégezték. Averroes

[27] I.m. 88.

[28] Platón: *Szókratész védőbeszéde* 18a, Devecseri Gábor fordítása

[29] „Szókratész idegen volt a maga városában, nem tűrték beszédmodorát, s ezért kivégezték. Ha statisztikát készítenénk egyes hivatások gondolkodásmódjának áldozatairól, a filozófusoknak ebben biztosan dobogós hely jutna." Jelen kötet 97-98.

száműzetésben halt meg. Abélard ült börtönben, az eretnekséggel megvádolt Ockham az inkvizíció elől menekül Lajos királyhoz. Eckhardt mester eretnekség vádjával a fején hal meg, Morust kivégezték, Campanella éveket töltött börtönben, Descartes emigrációba kényszerült, ahogy Hobbes, Locke és Wolff is. Sok filozófus volt nevetség tárgya, mint Kierkegaard. S most még nem is beszélek azokról, akiket a totális rendszerek gyilkoltak meg, vagy börtönöztek be, internáltak, deportáltak vagy száműztek, mivel ők csak osztották a többiek sorsát. Ez egy veszélyes hivatás."[30]

III.

Ha most megpróbáljuk összegyűjteni az előadásoknak azokat a vonásait, amelyek egy kései filozófiát jellemezhetnek, akkor a következőket mondhatjuk: az önmagával folytatott dialógus (a saját fiatalkori műveinek újra-fölfedezése); a Freud-recepció és -kritika mint a Lukáccsal folytatott vita része; a nyílt törésvonalak felvállalása; az idegenség és az abban rejlő sorsszerűség elfogadása. A végén azonban, a legutolsó előadásban történik valami, legalábbis a sugallat szintjén: az előadásoknak, a konferenciáknak az adott korra való vonatkoztatása. Még egyszer: az előadások 2003 és 2017 között hangzottak el. Mi történt ebben az időben? Mi történt itt? Mi történt velünk? Másfél évtized, a 21. század elején, valahol Közép-Európában. Ennek a fölgöngyölítése egy történésztől is nagy erőfeszítést követelne. És nem is hiszem, hogy itt kellene kezdeni, hanem talán ott, hogy a rendszerváltással a filozófia szerepe hallatlanul fölértékelődött. Egy példátlan szakmai pezsgés vette kezdetét, nagyon sok fiatal számára volt vonzó ez a pálya. Ezzel együtt a társadalmi nyilvánosságban is nagyon erőteljesen jelen volt a filozófia kritikai hangja. Erre reagálva mondta Horn Gyula a kilencvenes évek végén, hogy „túl sok a filozófus". És aztán a feltételek fokozatosan romlani kezdtek. Műhelyek kerültek bajba, majd szűntek meg, visszaesett a hallgatói érdeklődés, erőteljesen beszűkültek a publikációs lehetőségek. De ez még mindig nem üldözés. És ha valaki azt hitte, hogy ez a

[30] I.m. 98.

felvonás most elmarad, nagyot tévedett. 2011 januárjában elindult egy szabályos filozófushajsza (szó nem volt vitáról). Emlékszünk a szlogenre: „félmilliárdot kutattak el Hellerék".[31] És jött egy rendőrségi eljárás, erőteljes hecckampány kíséretében. Ami ellen a 2014-es budapesti látogatása alkalmából még Jürgen Habermas is fölemelte a szavát. „[Magyarországon] a nemzeti-populista [...] kormány 2010 óta egyre inkább kiüresíti a jogállamot, és – vélik bel- és külföldi kritikusai – arra törekszik, hogy egy »illiberális« vagy irányított demokráciát hozzon létre. Hölgyeim és uraim, nincs meg hozzá a kompetenciám, hogy megítéljem ezt a fejleményt. Csak elgondolkodtam a vegyes érzelmeimen. És még ezt a megjegyzést is mellőztem volna, ha kollégaként és barátként nem érintett volna személyesen is, hogy egy jelentős magyar filozófusnőt, egy nehéz politikai életsors után – a fiatal lány halálos fenyegetettsége 1944-ben Budapesten, az ellenzéki lét ebben az országban, a terhes emigráció Ausztráliában és az Egyesült Államokban, majd a szabad országba való boldog visszatérés és megkönnyebbülés után, hogy egy ilyen, a 20. század politikai története által meggyötört személyt – még életének kilencedik évtizedében is újra meghurcolnak a nyilvánosságban és az igazságszolgáltatás előtt. Ezt nem tudtam volna elképzelni Magyarországról."[32] Hát nem; a világ fejlettebbik részén a filozófusok üldözése már nem tartozik a hatalom arzenáljához. A fejletlenebbik részén pedig marad a vigasz, hogy talán majd jön valamilyen jóvátétel.[33]

WEISS JÁNOS

[31] Perecz László: A filozófusok és ellenségeik, *http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-filozofusok-es-ellensegeik*

[32] Jürgen Habermas: Európa, Magyarország és egy nemzetek feletti Európa projektje, In. *Replika* 2014. 3. 58.

[33] Nézzük: „Előbb-utóbb minden filozófust, aki a maga korában »idegen« volt hazájában, dicsőség fog övezni. Minél idegenebb volt, annál inkább. Szentté avatják, utcát neveznek el róla, egyetemet, iskolát, manapság vonatot is, szobrot állítanak neki, Cordovában egymás mellett áll a két száműzött, Maimonidész és Averroes szobra. A meggyilkoltak kapják a legnagyobb szobrokat, lásd Giordano Bruno szobrát Rómában, kivégzése helyén." Jelen kötet 101.

TARTALOM

Előszó: Heller Ágnes filozófiai lábjegyzetei (Laczkó Sándor) 5
Nekrológ: Hirtelen halál (Boros Gábor) 9

A poéta maszkjai 13
Bűn szankciók nélkül 31
Isteni igazságszolgáltatás – emberi igazságszolgáltatás 45
Filozófiai műfajok, különös tekintettel Heideggerre 57
Van-e akarat az álomban? 75
Bizalom és bizalmatlanság az önéletrajzi emlékezet tükrében 89
Miért idegen minden korban a „filozófiai beszédmód",
s ezen idegenség következményei 99

I. Utószó: Heller - Szeged (Gyenge Zoltán) 109
II. Utószó: Szegedi konferenciák – kései filozófia (Weiss János) 113

Heller Ágnes rendszeres vendége és előadója volt a Magyar Filozófiai Társaság "Lábjegyzetek Platónhoz" című szegedi konferenciasorozatának, amelyen 2002 és 2017 között összesen hét előadást tartott. Ezen előadások gondozott szövegét közli az itt megjelenő kötet. Az előadások Heller Ágnes kései gondolkodásának különös füzérét képezik, s mint különböző problémákat vizsgáló filozófiai lábjegyzetek, párbeszédet folytatnak egymással, miközben ki is egészítik egymást. Kötetünk szomorú főhajtás Heller Ágnes személye és életműve előtt, egyúttal tisztelgő elköszönés a szellem emberétől, a filozófustól és a tanártól, akitől rengeteget tanultunk, s akinek a barátságát és szeretetét élvezhettük, de akivel sajnos már soha többé nem fogunk tudni együtt „lábjegyzetelni".

A kiadó címe:
laczkos62@gmail.com

ISBN 978-615-5727-04-7

3000 Ft